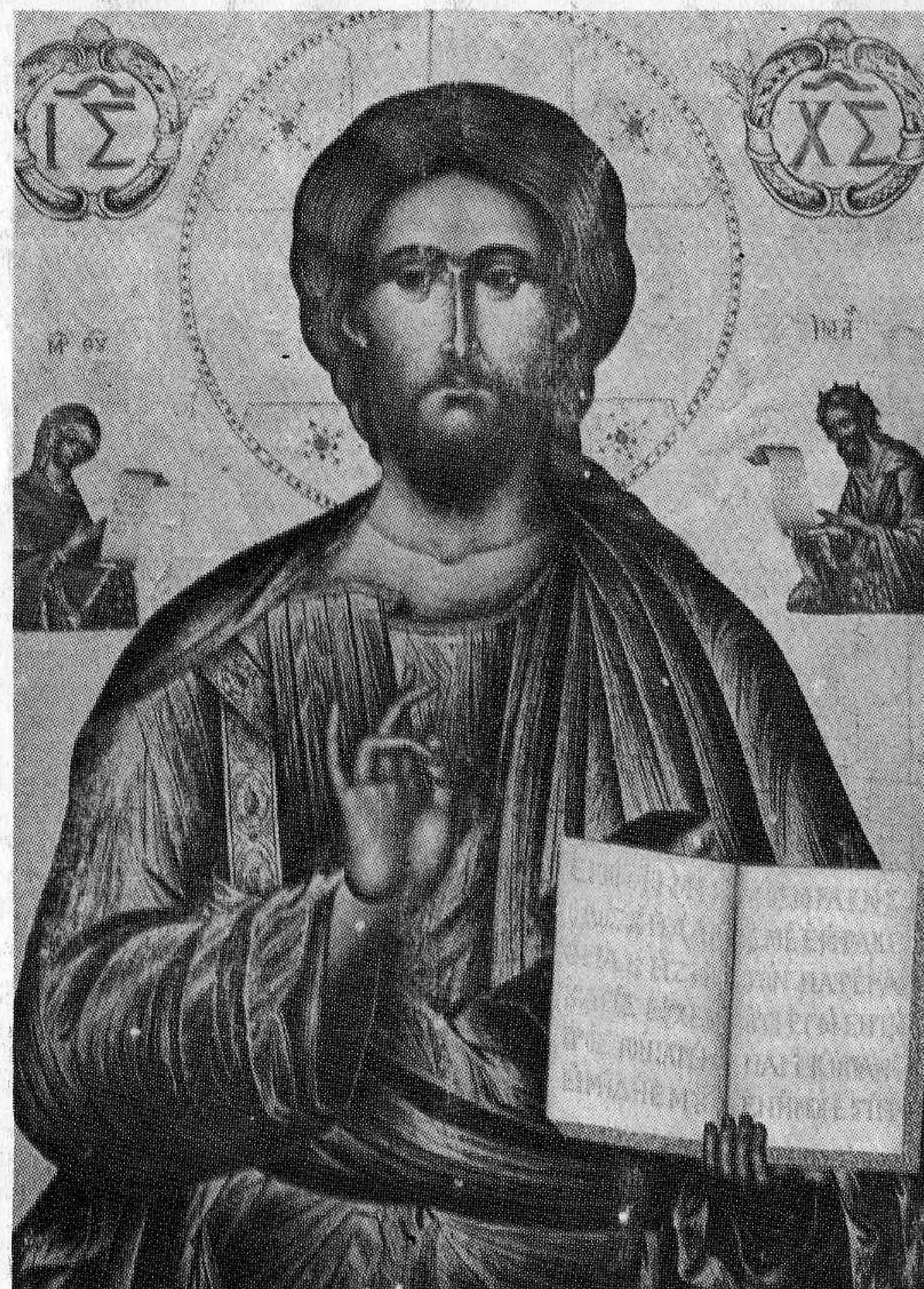
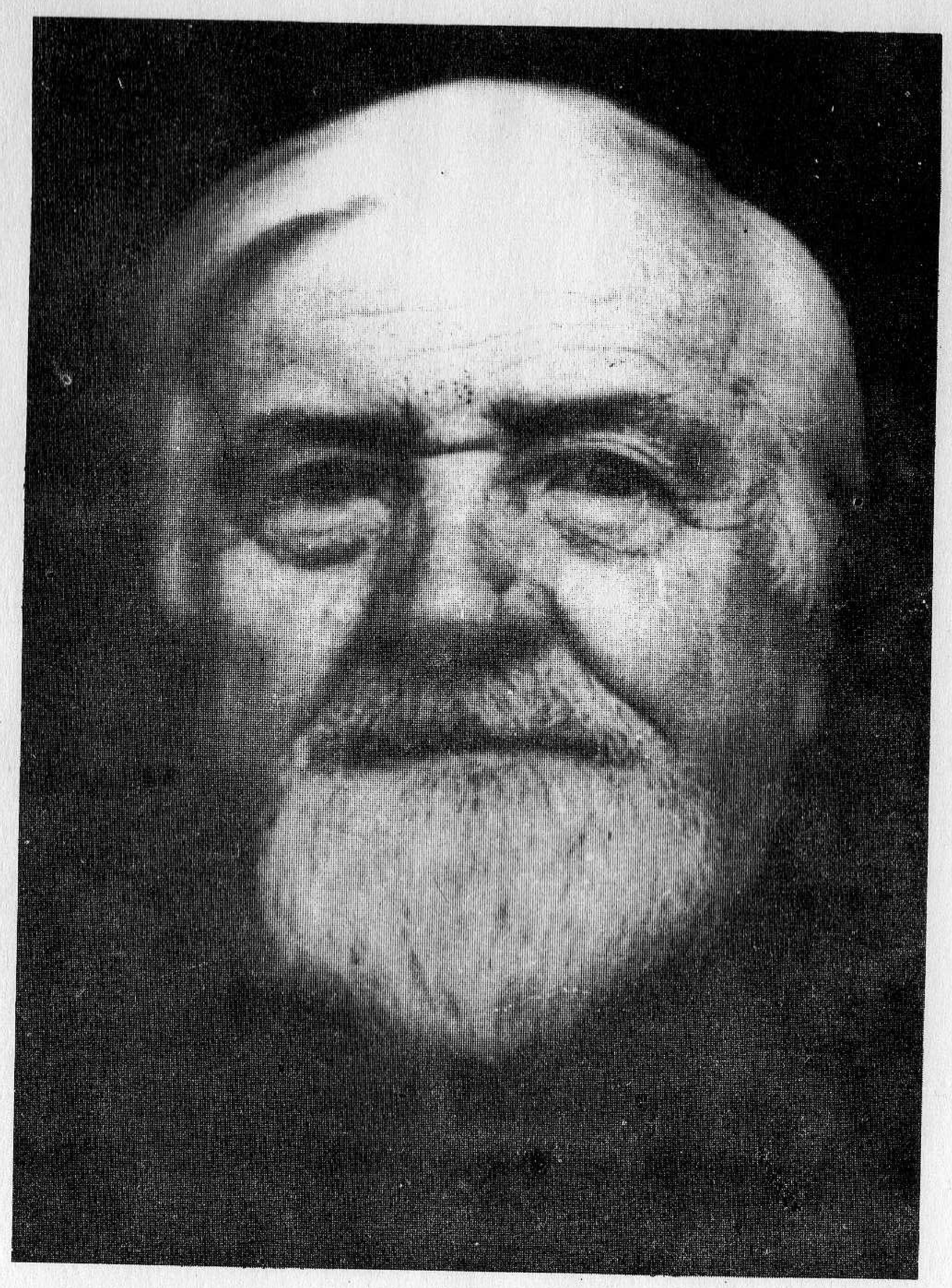
DUMITRU STĂNILOAE



IISUS HRISTOS SAU RESTAURAREA OMULUI

EDITURA OMNISCOP



DUMITRU STĂNILOAE

IISUS HRISTOS
SAU
RESTAURAREA OMULUI

Ediţia a II - a

EDITURA OMNISCOP
CRAIOVA
1993

© Prima ediţie „Iisus Hristos sau restaurarea omului "
Sibiu, 1943

I.S.B.N. 973 - 96109 - 0 - 0

ÎN LOC DE CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A II-A

Această pagină urma să poarte însemnările pentru ediţia de faţă ale Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae.

Dumnezeu l-a chemat pe Părintele şi Profesorul nostru la El mai degrabă.

Iubirea de Dumnezeu ne este călăuză şi îndemn în încercarea de a reda culturii naţionale una din capodoperele sale.

EDITORII

PREFAŢĂ

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se cuprind toate puterile de refacere ale omului din orice timp şi, implicit, toate comorile de înţelepciune (Col. 2, 3). În el avem răspunsul la toate problemele care se pun rînd pe rînd, din interes teoretic sau din aprigă luptă cu greutăţile vieţii, spiritului omenesc. El este pururea actual si anticipează continuu actualitatea.

Soluţiile la care începe, de pildă, să se oprească , după căutări şi experienţe chinuitoare, omenirea de azi, i-au fost indicate de mult în formă nedezvoltată în taina persoanei şi a operei lui Iisus Hristos.

M-am străduit să evidenţiez, atît cît mi-au fost modestele puteri, cu deosebire, actulitatea lui Iisus Hristos pentru timpurile de azi.

Am avut de luptat în această străduinţă cu o îndoită greutate.

Întîi, cu amploarea şi adîncimea subiectului. El depăşeşte orice putere omenească. Oricît ai căuta să împreuni şi să împaci cît mai multe din aspectele sub care a fost privit şi înţeles Iisus Hristos, lărgind şi împletind punctele de vedere într-o sinteză cît mai cuprinzătoare, îţi dai seama că nu poţi nici pe departe reda bogăţia şi profunzimea răspunsurilor, sugestiilor, concluziilor ce rezultă din persoana Lui, ba mai rişti pe deasupra să sacrifici închegarea strînsă şi armonică a multelor perspective sub care te-ai încumetat să priveşti acest munte din istoria omenească. În al doilea rînd, e enorm de greu să

scoţi în relief, scriind despre Iisus Hristos, aspectele actualitaţii Lui, corespondenţa Lui cu problemele vii ale timpului nostru, fără a lăsa în umbră sau a utiliza în trăsături prea generale formulele dogmatice în care au cuprins Sinoadele ecumenice doctrina despre El. O scriere care îşi propune să desfăşoare semnificaţia lui Iisus Hristos pentru lume trebuie să fie proaspătă, actuală, vorbind fiecarui timp in limbajul lui, dar trebuie să se menţină totodată în strînsă legătură cu tradiţia Bisericii, în aşa fel încît cititorii să identifice fără greutate în Iisus Hristos, cel înfăţişat din nou, pe Iisus Hristos pe care Îl mărturiseşte Biserica de todeauna în învăţătura şi cultul ei.

Scriind această carte, am rugat tot timpul pe bunul Dumnezeu să-mi ajute să înving cu bine greutăţile cele mai însemnate, ca să iasă din strădania mea o carte şi vie şi nouă, dar şi fidelă doctrinei neschimbate a Bisericii. Trebuie să precizez, însă, că scrierea de faţă nu e o carte de dogmatică propriu-zisă. Pornind de la formulele dogmatice, ea a căutat să rezolve în lumina lor probleme ale vieţii omeneşti, individuale şi sociale, care nu formează propriu-zis obiectul unor definiţii dogmatice.

E o carte de gîndire, de meditaţie creştină în sens larg. Dogmele sînt formule concise, cu obiect restrîns şi tocmai în conciziunea şi caracterul restrîns al cuprinsului lor e dată posibilitatea lor să rămînă o axă neschimbătoare în continua schimbare a vieţii, pe care s-o îndrume în linii generale fără să o stinghereascǎ în variabilitatea ei. Fără a avea pretenţia ca să fi scris o carte deplin satisfăcătoare despre Iisus Hristos, aş fi mulţumit dacă ea ar servi, pe de o parte, la întărirea convingerii despre dumnezeirea Lui şi la justificarea vieţii trăită în legătură cu El, pe de alta, ca un punct de plecare pentru întocmirea altor monografii cu acest subiect.

Sibiu, Botezul Domnului, 1943.

INTRODUCERE

I. REVELAŢIUNEA CA ÎMPLINIRE A OMULUI

1. Obiectul transsubiectiv al credinţei

Credinţa e certitudinea despre existenţa lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanţă cu noi şi cu natura şi despre cele comunicate nouă de El prin revelaţie. Credinciosul e sigur că măcar uneori se află faţă de Dumnezeu în raport asemănător ca faţă de a doua persoană, deşi e nevăzut.

Cea dintîi şi cea mai principală trăsătură a credinţei este aceea că ea nu e un simplu fenomen lăuntric al sufletului nostru, ci e o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinţei sau cu ceva ce face parte din fiinţa omului. Credinţa nu se poate concepe şi nu poate exista decît ca parte a întregului dual : credinţă - obiectul credinţei dincolo de ea.

Mai mult chiar decît cunoaşterea, credinţa trăieşte din siguranţa realităţii obiectului ei dincolo de ea. Inima credinţei e certitudinea. Nici o cunoştinţă nu poate avea o asemenea certitudine. Iar certitudinea se referă tocmai la realitatea transsubiectivă a obiectului credinţei.

Totuşi, întrucît, în general, şi cunoaşterea trăieşte din siguranţa realităţii obiectelor ei, analiza raportului dintre credinţă şi realitate poate să se folosească şi de indicaţiile oferite de ordinea cunoaşterii naturale.

În cunoaştere avem de-a face cu acte „ prin care conştiinţa afirmă o realitate întrucît se transcede pe sine "[1], trece peste sine la ceva de dincolo de ea, se uită pe sine, socoteşte că priveşte spre altceva decît spre subiectul propriu. Că pe această mărturie a

---

1 JOHN CULLBERG, Das Du und die Wirklichkeit, Uppsala, 1933, p. 176.

conştiinţei se poate pune un temei, o arată faptul că nu prin orice act conştiinţa se transcede pe sine şi afirmă o realitate transsubiectivă. Subiectul nostru are facultatea de a deosebi între experienţele împreunate cu o realitate transsubiectivă şi între vis sau fantezie[1]. De altfel, conştiinţa este ultima instanţă la care ne putem provoca în chestiunea realităţii obiective. Orice alte mărturii tot de conştiinţă se prind, tot împreunate cu ea se prezintă. Negarea realităţii obiective e lipsită tocmai de acest ultim suport al mărturiei conştiinţei.

N. Hartmann[2], voind să dovedească realitatea transsubiectivă a obiectelor cunoaşterii, a arătat cît de mult este scăldat actul cunoaşterii în acte emoţionale, care au şi ele un caracter transcendent, lansîndu-se dincolo de conştiinţă. El deosebeşte trei grupe de asemenea acte emoţionale transcendente ce însoţesc cunoaşterea :

1. Acte esenţial receptive, în care subiectul păţeşte, suportă ceva : actele experienţei, trăirii, suferirii, suportării. În aceste acte subiectul nu stăpîneşte sau observă, ci e stăpînit, cuprins, atins de ceva (Modus des Betroffenseins).

2. Acte prereceptive, care premerg experienţei sau trăirii: aşteptarea, presimţirea, starea în care subiectul e gata pentru ceva, temerea, grija, speranţa. În aceste acte subiectul se află în modul de anticipare a presiunii (Modus des Vorbetroffenseins). Este în ele o siguranţă „ că ceva vine ".

3. Acte prospectiv-active, prin care omul anticipează spontan viitorul, îl cere, îl provoacă : dorinţa, voinţa, acţiunea.

În toate aceste acte experiem o „ asprime a realului " (die Härte des Realen), fie că presează el asupra noastră mai înainte de orice iniţiativă proprie, fie că reacţionează, rezistă la acţiunea noastră. Presiunea sau rezistenţa aceasta o simţim mai ales în întîlnirea cu

1 **JOHN CULLBERG**, l. c.

2 Das Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin, 1933.

alte persoane, de unde urmează că această conştiinţă a realităţii culminează în conştiinţa despre alte persoane[1].

Presiunea şi reacţiunea pe care le simţim în aceste acte de la realitatea transsubiectivă arată că acea realitate nu e simplă aparenţă, fenomen produs de conştiinţa noastră, ci o transcendenţă adevărată a subiectivităţii noastre.

Făcînd abstracţie de particularităţile concrete şi psihologice din analiza lui N. Hartmann, John Cullberg[2] găseşte că ceea ce distinge structura actului de conştiinţă prin care se afirmă realitatea obiectelor transsubiective de structura actului prin care nu se afirmă o asemenea realitate, este că, în primul caz, obiectele se impun conştiinţei ca entităţi ce nu pot fi schimbate arbitrar sau socotite ca neexistînd, cum se întîmplă în al doilea caz. Un castel închipuit depinde de mine să mi-l închipui într-un fel sau altul, o casă reală mă sileşte să o cunosc aşa cum este[3].

Multe din cele spuse în legătură cu cunoaşterea se pot aplica credinţei pentru a dovedi, în aceeaşi măsură, realitatea obiectului ei. Credinţa este şi ea un act prin care conştiinţa vizează ceva transsubiectiv, prin care se transcende pe sine. Sîmburele ei este un act de cunoaştere, convingerea despre ceva de dincolo de lumea imanentă. Deosebirea de cunoaşterea obişnuită stă numai în obiect,

1 **N. HARTMANN** arată că în actele prin care voim să facem ceva persoanelor, experiem, afară de realitatea lor, şi realitatea valorilor morale ca independente de subiectul nostru. Încă din primul moment al intenţiei noastre cu privire la alţii se întoarce asupra noastră ca o ripostă, meritul sau vina prin care experiem acordul sau dezacordul nostru cu valorile morale (p. 24) . Dar aceste valori, dacă nu depind de noi, ci sînt mai presus de noi, nici de toţi oamenii la un loc, nu pot exista nici ca entităţi de sine stătătoare. Ele trebuie să fie întemeiate într-o voinţă supremă, suverană a întregii realităţi. În concret, experienţa emoţională a valorilor morale, simţirea lor, este şi simţire a lui Dumnezeu.

2 Op. c. p. 186.

3 Prin orientarea aceasta spre ontologie, filosofia se apropie din nou de creştinism, căci trăsătura fundamentală a creştinismului este credinţa în realitate, ca produs al lui Dumnezeu.

care e dincolo de tot ceea ce este văzut şi în măsura în care se cunoaşte şi înţelege conţinutul obiectului. Dar o importanţă defavorabilă credinţei n-ar putea avea această deosebire, odată ce faptul de a fi văzut un obiect e mărturisit de conştiinţă, iar ea ne mărturiseşte tot atît de cert şi despre realitatea obiectului ei de credinţă. Prin aceasta nu gîndim că vizibilitatea unor obiecte este un fapt produs de conştiinţă, căci în asemenea caz nu i s-ar impune atît de silnic şi n-ar fi o caracteristică numai a unora, ci că numai prin ea se poate constata, numai ea e instanţa de mărturisire.

În ultimă analiză, se poate zice despre lumea cunoscută : cred că există, iar despre lumea credinţei : ştiu că există.

Dar, mai mult decît actul de cunoaştere propriu-zis, credinţa e îmbrăcată în acte şi stări emoţional-transcendente, cărora, de asemenea, li se potrivesc perfect caracteristicile găsite de N. Hartmann la analiza actelor ce însoţesc cunoaşterea.

Credinţa e experiată de credincios nu ca un produs personal, ca un rezultat al eforturilor proprii, ci ca o presiune care o exercită asupra conştiinţei o prezenţă sau semnele covîrşitoare ale unei prezenţe, care e una cu realitatea în care crede. Subiectul se simte cucerit, cuprins, atins. Numai după producerea acestor stări, care cuprind în ele şi cunoaşterea proprie credinţei, sau numai în cadrul lor, are loc şi o activitate din partea credinciosului, o voinţă de-a crede şi mai bine.

În sfîrşit, însuşirea generală pe care o găseşte Cullberg în structura actului prin care conştiinţa se transcende pe sine în cunoaştere, şi anume forţa cu care se impune obiectul ca real cunoştiinţei, o aflăm întrutotul ca determinînd şi actul credinţei.

Credinciosul nu poate să nu ţină pe Dumnezeu de real, nu poate să gîndească ceva din ce cunoaşte ca revelat de El, altfel de cum e convins că i-a revelat.

N. Hartmann nu stabileşte drept criteriu al realităţii transsubiective vizibilitatea, caracterul fizic, ci „ asprimea " cu care ni

se impune, făcîndu-ne să o „ îndurăm ", să o „ experiem ", să o „trăim"[1].

El chiar spune că „ experienţa " de care e vorba „ nu trebuie identificată cu empiria în înţelesul ştiinţific şi gnoseologic. Există o experienţă de alt chip, mai elementară decît aceea şi mai adînc înrădăcinată în viaţă, mai umană şi mai fundamentală în acelaşi timp, mai potrivită cu uzul de vorbire decît aceea a cunoaşterii empirice "[2].

Dar dacă este aşa, n-avem nici un drept să nu recunoaştem că experienţa religioasă, mai intensă şi mai statornică decît toate, nu ar fi produsă de o realitate transsubiectivă reală, aşa după cum însăşi este convinsă.

N. Hartmann vorbeşte de experienţa de-a fi apăsat sau purtat de o forţă transsubiectivă, căreia nu se poate să nu-i corespundă ceva real[3], chiar dacă acel ceva rămîne ascuns cunoaşterii[4]. Dar experienţa vreunei părţi din realitate stă în raport direct cu gradul de participare la ea. Cînd eşti numai spectator nu poţi experia anumite realităţi care se desfăşoară alăturea de tine[5].

Se poate obiecta faţă de aplicarea la credinţă a celor constatate în cunoaştere că obiecetele cunoaşterii se impun tuturor subiectelor omeneşti ca reale, pe cînd obiectul credinţei numai unora.

Dar faptul că se impune multora este o dovadă deplină despre realitatea lui. Nici realităţile cognoscibile pe cale naturală, îndeosebi cele ale vieţii spirituale nu le cunosc şi nu le mărturisesc toţi oamenii. Filosofii prea adeseori afirmă experierea unor realităţi spirituale, care

1 Op. c. p. 16.

2 L. c.

3 Op. c. p. 17.

4 „ Was es eigentlich « war », was mir geschah oder zustiess, kann mir verborgen bleiben " (p. 18).

5 L. c.

nu se impun tuturor conştiinţelor, cum se impune lumea obiectelor. E adevărat - deşi şi acest fapt e negat de mulţi filosofi - că toţi ar putea ajunge la cunoaşterea lor. Dar cine ne spune că n-ar putea ajunge toţi oamenii şi la cunoaşterea realităţilor de credinţă ? În orice caz, faptul că majoritatea covîrşitoare a conştiinţelor sînt sigure de ele nu poate fi explicat, ţinînd seama de analogia oferită de domeniul cunoaşterii, decît prin incursiunea unor semne sau date ale obiectului de credinţă în acele conştiinţe.

2. Provenienţa credinţei

O a doua trăsătură principală a credinţei este că ea se iveşte în om într-un chip minunat. Certitudinea omului despre realitatea divină se naşte altfel decît cunoaşterea lumii naturale.

Vom continua analiza actului de credinţă din acest al doilea punct de vedere, căutînd să ne dăm seama despre calea pe care vine la credinţă un om. Ceea ce vom obţine prin această analiză va contribui la evidenţierea mai deplină a realităţii obiectului credinţei şi a existenţei reale a unei Revelaţiuni divine.

Dacă vei întreba pe orice om care crede, pe ce cale s-a sălăşluit credinţa în el, îţi va răspunde că prin predica sau prin viaţa altuia, dacă a dobîndit credinţa la o vîrstă înaintată sau prin părinţii lui, dacă vine cu ea din copilărie. Nu există om care să-şi fi cîştigat credinţa din natură, din lumea văzută impersonală. Mai întîi, practic, un asemenea caz este neefectuabil. Orice om, mai înainte de-a ajunge la putinţa contemplării naturii, trăieşte în raport direct cu alţi oameni mai în vîrstă, cu părinţii, cu cei ce-l cresc. De obicei, în orice societate religioasă, omul primeşte credinţa în acea fază a vieţii sale în care nu i s-a limpezit încă un raport aparte între el şi natură. În caz că, pierzînd mai tîrziu credinţa, ar cîştiga-o prin contemplarea naturii, aceasta nu ar fi propriu-zis o credinţă cu totul nouă, ci o retrezire a celei dintîi. Dar nu s-a auzit ca cineva să-şi fi reaprins credinţa prin contemplarea pură a naturii. Orice ins care a pierdut şi şi-a recîştigat credinţa a întîlnit unul sau mai mulţi oameni care manifestau prin

cuvînt sau faptă certitudinea credinţei şi acest fapt a produs şi în el, deodată sau treptat, o renaştere a credinţei. Natura a putut avea un rol auxiliar, de consens la ceea ce auzea de la alţii şi se renăştea în el. Cu atît mai puţin se naşte credinţa la un om care n-a primit-o în copilărie prin contemplarea naturii. Un păgîn nu ajunge la credinţa în Hristos dacă nu intră într-o societate creştină sau dacă nu se întîlneşte cu un misionar. În general, nimeni nu vine la o credinţă articulată, sigură, decît printr-un om sau printr-o societate care o mărturiseşte.

Natura indică pe Dumnezeu, dar graiul ei nu este atît de clar şi de sigur. Graiul ei de un caracter general şi neprecis se limpezeşte numai pentru cel care a primit credinţa de la alt om. Natura indică un temei, un izvor, o cauză dincolo de ea, la care parvenim prin intuiţie fulgerătoare sau prin logică strînsă, dar nu descoperă clar însuşirile acelui temei. Aşa se face că unii concep acest temei în chip panteist, alţii înclină a-l considera ca persoană, dar siguranţă nu au nici cei dintîi nici cei din urmă. Chiar dacă îl consideră ca persoană, ei au ajuns cel mult la ideea adevărată de Dumnezeu. Dar de aici şi pînă la certitudine, care constituie fiinţa credinţei, e o prăpastie pe care omul nu o poate trece prin iniţiativă şi silinţă proprii.

Există, fără îndoială, în om impulsul de a căuta dincolo de lume temeiul ei, de-a transcende cele văzute, fiind mînat şi de evidenta insuficienţă a lor şi a sa proprie. Şi acest impuls, această necesitate de-a transcende cele imediate, putem să le numim o predispoziţie funciară spre credinţă, ajutată de structura lumii şi de structura existenţială atît de amar experiată a propriei fiinţe, care nu-şi poate găsi mulţumirea în mărginirile, mizeriile şi neputinţele sale şi nici în ce îi dă lumea. Această înclinaţie spre credinţă e o parte din chipul umbrit al lui Dumnezeu rămas în om. Ea este comună tutror oamenilor şi stă la baza întregii strădanii de înălţare a lor prin cugetare, artă şi faptă etică, încît am putea spune că e inima apriorică a tot ce face din om o fiinţă deosebită de animal. Ea nu poate fi smulsă din om decît deodată cu omenitatea lui, cu coborîrea lui în animalitate, cu încetarea lui de-a mai privi în sus, spre largi orizonturi.

Şi mai putem spune că această trebuinţă de a căuta şi de a afla temeiul suprem al lumii este terenul în care îşi găseşte loc potrivit de ancorare puterea de sus pentru a produce în om credinţa, este organul natural care poate fi transformat prin coborîrea harului dumnezeiesc în ochiul spiritual al credinţei cu vederea clară şi certă. Afirmaţia lui Karl Barth că în om nu se află nici un rest din chipul dumnezeiesc de care să se încopcieze darul credinţei şi că, prin urmare, cel ce crede în om cuvîntului dumnezeiesc este exclusiv Dumnezeu însuşi - Duhul Sfînt aşezat în om crede Cuvîntului, deci totul este o acţiune intertrinitară - duce la negarea absurdă a Revelaţiei[1].

Dar această predispoziţie spre credinţă nu se desăvîrşeşte în credinţă propriu-zis prin natură[2], oricît ar avea şi natura un însemnat rol în reculegerea omului, în stimularea lui spre căutarea şi spre cugetarea celor de dincolo de ea şi chiar a lui Dumnezeu.

Calea pe care vine credinţa în om este un alt om. Şi vorbim nu numai de credinţa ca un cuprins, ceea ce-i de la sine înţeles, ci şi ca act şi ca putere. Cel mai minunat lucru este forţa cu care se comunică certitudinea de credinţă de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care îşi mărturiseşte încordat sau calm, dar neclintit, credinţa, greu poate rezista să nu devină şi el credincios. Certitudinea din altul naşte certitudinea în noi. Provine acest lucru tainic din încrederea pe care o avem în alt om ? Nu, căci uneori cel ce crede este, în alte referinţe, un om care deţine un loc mai modest în consideraţia noastră şi-a societăţii, în comparaţie cu persoane mult

1 A se vedea între altele referitor la această chestiune : **J. FEHR**, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Freiburg (Schweiz), Leipzig, 1939, p. 46. **FEHR** dă şi următorul citat din cartea lui **BARTH**, Christliche Dogmatik im Entwurf I Band (München, 1927) : „ Dacă Dumnezeu se revelează, aceasta înseamnă că Dumnezeu însuşi păşeşte în arenă ca cel cunoscut şi cel ce cunoaşte, ca cel ştiut şi cel ce ştie, ca cel ce vorbeşte şi cel ce aude " (p. 39).

2 Nu e vorba aici de revelaţia naturală, care e descoperirea lui Dumnezeu în afară de Hristos nu numai prin natură, ci şi prin om, deci şi printr-o tradiţie ce-a rămas din starea primordială a omului.

mai înzestrate şi faţă de care sîntem mult mai legaţi. Într-un chip indescriptibil sîntem copleşiţi de siguranţa că persoana respectivă nu-şi ia din puterile proprii certitudinea credinţei , ci se află aci în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om. Ştim prin noi înşine că omul, de la sine, nu poate ieşi din îndoială, nu-şi poate dărui certitudinea. Dacă întîlnim pe cineva care o are, avem siguranţa că privim umbra mîinii lui Dumnezeu în lucrare. Apostolul Pavel insistă asupra faptului că tocmai pentru că se prezenta ascultătorilor în înfăţişarea unui om fără putere, fără prestanţă, lucra prin el cu mai multă forţă cuvîntul lui Dumnezeu. Astfel, prin omul care crede avem siguranţa că vedem dincolo de el pe Dumnezeu şi cel ce lucrează din el asupra noastră, făcîndu-ne să credem, este iarăşi Dumnezeu. Credinţa altuia este mediul, este cărarea, prin care transmite Dumnezeu credinţa în noi. Desigur,minunat este în aceasta nu numai faptul că Dumnezeu lucrează, ci şi acela că lucrează tocmai prin om, că ni se adresează dintr-un om. Cuvîntul cifru, pe care îl întrebuinţează filosoful Karl Jaspers pentru a arăta calitatea lucrului concret de-a ne descoperi, cînd sîntem în stare, transcendenţa, se potriveşte cît se poate de bine în special pentru omul a cărui credinţă e ocazia care face să se aprindă în noi siguranţa despre Dumnezeu.

Dar tocmai fiindcă e om ca noi şi nu şi-a putut da singur această certitudine, pe care o simţim ca un element mai presus de lume, omul, prin mijlocirea căruia se produce credinţa în noi, nu a putut ajunge la ea decît ca şi noi, prin certitudinea altuia sau a altora. Astfel, fiecare om care crede trimite, pe de-o parte, la alt om, care a crezut înaintea lui, iar pe de alta, la Dumnezeu, care se înfăţişează în chip negrăit dar sigur ca lucrînd în credinţa aceluia de la care a primit-o şi în a sa. Credinţa nu e un bun explicabil în cadrul individualist. Ea e produsul raportului între om şi om şi al lucrării lui Dumnezeu, care e activ în acest raport. De la om şi de la Dumnezeu deodată sau de la Dumnezeu prin om se naşte ea. Credinţa fiecăruia indică spre trecut şi spre cer.

Dar trimiterea aceasta de la om la om, în trecut, pînă unde se continuă ? Pînă la acel om care se înfăţişa celor ce-l ascultau şi-l vedeau, atît de deosebit de ei, prin certitudinea credinţei sale, încît

2 -- Restaurarea omului — cd. 263

aceia erau siguri că lucrarea lui Dumnezeu e activă în el într-un mod care covîrşeşte lucrarea dumnezeiască din orice om care crede. Credinţa aceluiă are o copleşitoare masivitate, o imperială impetuozitate, se înalţă transparent ca vîrfurile de stîncă ale unor munţi uriaşi în omul şi peste omul care rămîne, privit în sine, o fărîmă neînsemnată. Omul acela grăieşte cu uimitoare claritate şi evidenţă despre Dumnezeu şi voia Lui. E ceva la el ce nu s-a mai întîlnit la nici un om, aşa încît cei ce ajung în raport cu el îşi dau seama că aici s-a produs o intervenţie directă a lui Dumnezeu, umplînd, strîmtorînd sufletul într-o măsură şi intensitate cum nu sînt posibile cînd credinţa se produce prin credinţa altui om. El însuşi mărturiseşte că a fost trezit nu prin credinţa altui om, ci prin experienţa directă a lui Dumnezeu.

Omul la care întîlnim certitudinea absolută a credinţei, fără ca să o fi primit de la alt om, întrucît singur iarăşi nu şi-a putut-o da, nu a putut-o dobîndi decît de la Dumnezeu de-a dreptul. Acesta este proorocul şi el este unul din organele prin care coboară Revelaţiunea dumnezeiască în societatea omenească.

Dar, întrucît orice prooroc din cursul istoriei omeneşti nu aduce, propriu-zis, prima dată credinţa pe pămînt, ci o înviorează cu o energie neobişnuită şi îi accentuează anumite elemente din cuprinsul ei, cel mai însemnat prooroc, este primul om care a crezut. Prin el a coborît prima dată Revelaţiunea în lume. Şi, cum omul fără credinţă nu e om, primul om care a crezut, primul om care a primit Revelaţiunea coincide cu primul om în general.

Dar noi nu vom stărui aci asupra modului cum se introduce Revelaţiunea dumnezeiască în lume. Reţinem numai faptul că propagarea ei se face prin oameni, în cursul istoriei. Nu însă aşa încît oamenii ar fi ei de ei în transmisiunea Revelaţiunii, ca în transmisiunea diferitelor bunuri culturale. Ca să poată fi transmiţător al Revelaţiunii, omul trebuie să fie cucerit de lucrarea lui Dumnezeu care produce în el credinţa, însă cucerirea aceasta are loc prin intermediul unui om care a crezut înainte şi aşa mai departe, căci, altfel, omul respectiv nu ar mai fi simplu propagator al Revelaţiunii, ci coborîtor al ei din nou pe pămînt. Propagarea Revelaţiunii se realizează prin înlănţuirea

generaţiilor de oameni, prin istorie, însă nu numai prin ea, ci şi prin Dumnezeu.

Comunicarea Revelaţiunii se face prin „ trimiterea " omului la om, dar în lucrarea „ trimisului ", a „ apostolului ", însuşi Dumnezeu este cu el. Iisus, trimiţînd pe ucenici la propovăduire, în preajma înălţării de pe pămînt, le promite că va fi cu ei în toate timpurile pînă la sfîrşitul veacului.

Rezultatele obţinute în cursul expunerii de pînă aci se vor preciza, dacă vom încerca acum să scoatem în relief capacitatea omului de-a fi propagator al Revelaţiunii şi valoarea şi împlinirea ce i-o dă acest rol. Aceasta ne va ajuta să înţelegem şi mai mult motivele înomenirii Fiului lui Dumnezeu.

3. Omul ca propagator al Revelaţiunii

Problema aceasta se formulează în următoarele întrebări : Ce este omul ca să fie ales de Dumnezeu ca propagator al Revelaţiunii Sale ? Ce-l face pe el apt să împlinească această misiune ? De ce nu primeşte fiecare om direct Revelaţiunea ? Sau de ce nu o primeşte, în principal, prin alte medii şi nu prin om ?

Cu alte cuvinte, cum se face că Dumnezeu ne poate agrăi mai bine din alt om sau că noi simţim mai pătrunzător pe Dumnezeu agrăindu-ne din alt om decît dintr-un obiect ?

Trebuie să vedem, în primul rînd, prin ce se deosebeşte semenul nostru de lumea obiectelor, fixe sau mişcătoare ? Ce ne reţine, ne sesizează, ne izbeşte la semenul nostru, deosebit de ceea ce ne oferă obiectele ? Nu e cazul de a ne analiza pe noi înşine, pentru a vedea ce găsim în noi deosebit de obiecte, plante şi animale şi a atribui apoi şi celorlalţi oameni. E vorba de experienţa cu totul specială pe care o facem în întîlnirea cu alt om, ca provocată de el, experienţă pe care nu o putem face cînd ne privim pe noi cu uitarea altuia, dar pe care o putem provoca şi noi altuia, însă nouă înşine nu ne-o putem produce. Iar exeperienţa altui om, nu a mea, în ceea ce are ca om, deosebit de tot ce e dat în planul obiectiv, o facem în primul

rînd şi în mod accentuat atunci cînd ne întîmpină ca a doua persoană, adresîndu-se direct nouă.

Ne interesează apoi omul în chipul persoanei a doua, în chipul celui ce ne agrăieşte direct, pentru că de la el am primit fiecare credinţa. E drept că ne întăreşte credinţa şi vederea unui om sau a unei mulţimi în rugăciune fără să fie în comunicare directă cu noi. Dar nimeni n-a ajuns la credinţă fără să-i fi mărturisit cineva vreodată în grăire directă credinta sa şi nimeni nu poate simţi creşterea credinţei proprii dacă, privind la un grup de oameni în rugăciune, nu actualizează, avînd şi ajutorul amintirii, o stare personală asemenea aceleia în care se află cînd este în raport direct de eu-tu cu altă persoană. Dacă nu simte pe cel sau pe cei ce se roagă ca pe unii care îi cer şi lui direct să se roage - chiar dacă aceia nici nu observă prezenţa lui - rugăciunea lor nu va avea un efect atît de puternic în înviorarea credinţei lui.

Pe om îl descoperim în ceea ce are deosebit de tot ce e dat în ordinea lucrurilor prezente masiv, ca materie, ca viaţă, ca legi, ca fapte, mai cu seamă în ipostasul de a doua persoană, de tu sau numai întrucît l-am experiat pe unul sau pe altul ca atare.

Prin ce ni se prezintă omul deosebit de orice realitate din lumea înconjurătoare, cînd îl întîlnim ca pe a doua persoană ? Trupul lui îl cunoaştem ca făcînd parte dintre entităţile ce iau loc în ordinea lumii văzute şi cînd îl vedem ca a treia persoană. Faptele lui, manifestările lui afective, de asemenea le vedem şi la persoanele cu care nu sîntem în raport direct şi le putem înşirui în întîmplările lumii.

Experienţa cu totul deosebită pe care o facem în faţa unui om ca persoana a doua este că nu mai stă ca obiect înaintea noastră, ci ca ceva ce ne pretinde, ne revendică, nu ca entitate fizică, ci spirituală. Tot ce ne înconjoară ni se prezintă ca stînd întins la dispoziţia noastră, e o lume de obiecte în care nu vedem o intenţie îndreptată direct asupra voinţei noastre, ci stînd sau mişcîndu-se indiferente că existăm, puse parcă anume să fie folosite, să fie înglobate în domeniile eului. Nimic nu se ridică deasupra noastră în chipul în care este eul nostru ridicat deasupra lor. Sînt, desigur, munţi, rîuri, fiare care au o forţă superioară nouă, de parcă ne domină.

Unele au o forţă chiar de agresiune, nu numai de rezistenţă. Dar nu vedem la nici una *intenţia* de a fi ridicate deasupra noastră. Ne simţim deasupra tuturor, dacă nu prin putere fizică numaidecît, prin conştiinţa de subiect. Acest lucru din urmă îl experiem în contactul cu alt om ce ne întîlneşte în calitatea de a doua persoană. Am întîlnit aici un subiect. Experienţa acestui subiect e alta decît a subiectului *nostru*. Subiectul altuia nu ne mai produce experienţa că sîntem stăpîni asupra lui, ci se opune conştiinţei noastre că sîntem singurul centru al lucrurilor, simţim de astă dată că sîntem într-un anume chip reduşi din starea de stăpînitori, de centru, simţim deasupra noastră, limitîndu-ne, puterea tainică a unui subiect străin[1]. Experienţa aceasta n-o facem însă ori de cîte ori avem în faţa noastră un om la persoana a doua. De multe ori nu îl lăsăm să vorbească, ci numai îi poruncim sau, chiar dacă ne vorbeşte, ne complacem în a-l privi de sus, bagatelizîndu-l sau contemplînd putinţele ce se cuprind în el pentru satisfacerea pretenţiilor, planurilor noastre de extindere a puterii sau a poftelor noastre. Atunci nu vedem în acel om nimic esenţial care să-l deosebească de lumea obiectelor. Nu-l experiem ca tu, ca persoana a doua. Faptul că stă în faţa noastră încă nu e o dovadă că am intrat cu el în raport de eu-tu, căci cîte lucruri şi animale nu stau în faţa noastră fără să iasă din categoria celor lipsite de subiect. Cînd nu experiem caracterul de subiect al unui om, în raport

---

1 **LOUIS LAVELLE**, De l'Acte, p. 407 : „ Mais, ni la résistance de l'objet, ni celle de l'idée, n'épuisent la notion de résistance. Aucune d'elles n'est une résistance impossible à surmonter ... Par contre, il y a une résitance que je ne surmonterai jamais, c'est celle qui m'oppose une autre liberté, c'est à dire un être qui n'est pas moi et qui fonde son indépendance sur une activité dont lui même dispose ... Il ne sert de rien d'ailleurs de prétendre que cette volonté, je puis agir sur elle, la plier et la fléchir de quelque manière. Nous savons bien que nous n'agissons alors que sur les sentiments et sur le corps, c'est-à-dire sur toute la passivité qui lui est asociée. Mais au moment où elle donne son adhésion, c'est elle qui la donne, par un acte qui ne peut venir que d'elle, puisque c'est lui qui la fait être. Et, en ce sens, quand une autre volonté me cède, elle me résiste autant qu'elle me cède, puisque cet acte même par lequel elle me cède, s'il n'est pas un simulacre, est encore le sien ".

cu noi, chiar dacă stă în faţa noastră, parcă stă cu spatele, nu cu faţa, aşa cum ne pare că stă toată lumea obiectelor.

Pentru ca să experiem caracterul de subiect al altui om *faţă de noi*, trebuie să ne înfrînăm fluxul masiv al pornirilor egoiste şi să fim atenţi la el. Nu prin privire; aceasta n-ajunge. Ea ne pune în situaţia de a contempla o lume pe care o încadrăm în domeniul eului. Cînd privim o persoană, dacă o privim numai, o facem pentru noi, pentru a constata că ne place sau nu ne place. Trebuie să fim atenţi prin ascultare la ceea ce ne spune. Cuvîntul este arătătorul principal al subiectului semenului nostru. Nu un cuvînt prin care se exprimă un sens logic impersonal, asemănător aceluia prin care profesorul dezvoltă o teorie sau descrie părţile constitutive ale unei insecte. Cuvîntul acela poate fi urmărit în detaşarea lui de persoana concretă şi atunci sensul lui devine un obiect al gîndirii, al subiectului nostru. Numai cuvîntul care exprimă voinţa conlocuitorului ne descoperă direct subiectul lui. Dar noi putem lăsa să răsune şi să treacă pe la urechile noastre şi acest cuvînt, dacă nu sîntem dispuşi să punem frînă egoismului nostru, dacă e covîrşitor în noi gîndul la propriile noastre planuri, pofte şi interese. Iar pericolul acesta ne pîndeşte cu deosebire atunci cînd în cuvîntul altuia nu adulmecăm decît o voinţă egoistă, o intenţie de-a ne stăpîni, de-a ne întrebuinţa. Atunci se produce în noi reacţiunea egoismului propriu, care ne face impermeabili la experienţa subiectului altuia[1].

---

1 **MARTIN BUBER**, Ich und Du, Berlin, 1936 : „ Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwisen und keine Phantasie; zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme", p.18. Pe ideea aceasta îşi bazează **EBERHARD GRISEBACH** (Gegenwart, 1928) radicala lui critică á oricărei etici şi pedagogii preocupate de vreun sistem sau de vreo ideologie, care, după el, nu poate scoate pe om din închisoarea eului şi nu-l poate duce la adevărata întîlnire cu semenul. Despre aceeaşi problemă se exprimă **F. EBNER**, Das Wort und die geistigen Realitäten, Regensburg, 1921, astfel : „ Im Verhältnis des Ichs zum Du in seiner Verwirklichung hat der Mensch sein wahres geistiges Leben ; nicht aber darin, worin man es am liebsten sieht : dass er in der Poesie und Kunst, Philosophie und mythischen Religionen - und sei noch so genial - vom Geiste träumt. Alle Kultur war bisher nichts anderes und wird niemals etwas

Numai acea voinţă a altuia, manifestată în cuvînt, ne ajută să experiem intens, clar şi durabil subiectul lui, pe care o simţim că nu urmăreşte un scop egoist, o reducere a subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea, înţelegerea, dragostea noastră. Numai cuvîntul altuia, care ne cere şi nouă un cuvînt, un răspuns la întrebare, cuvîntul ce se mişcă între doi naşte subiectul tău şi al meu, dar nu cuvîntul monolog[1]. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, cînd face şi din noi un adevărat eu[2], încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului eu-tu.

Eul adevărat nu trăieşte în izolare, în afirmarea pătimaşă a egocentricităţii, dar nici în scoborîrea la obiect sub stăpînirea semnului ca unic subiect[3].

Am spus mai înainte că experienţa omului în persoana a doua o distingem prin faptul că, spre deosebire de tot ce e în lume, ni se înfăţişează ca subiect ce ne limitează. Acum putem adăuga că pe om, în existenţa cea mai deplină posibilă, în rolul de tu, îl experiem ca subiect ce ne lasă sau ne ridică şi pe noi la nivelul de subiect. Raportul între mine şi tine, stabilit astfel, e un raport de subiecte, mai bine zis, o comuniune de subiecte. Descoperind subiectul semenului, am devenit şi eu un subiect, nu prin faptul că nu mă atinge, că nu-mi cere, nu-mi pretinde nimic, ci prin faptul că-mi cere iubirea, îmi cere

---

anderes sein als ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Icheinsamkeit seiner Existenz, abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt", p. 20.

1 **FERDINAND EBNER,** Das Wort und die geistigen Relitäten : „ Weil das Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren, gibt es ebenso wenig ein absolut duloses Ich, als ein ichloses Du zu denken wäre. Das Wort ist desjenige wodurch nicht nur die Existenz, sondern vor allem das Verhältnis beider konstituiert - « gesetzt » - wird ", p. 19.

2 **MARTIN BUBER**, Op. c., p. 36 : „ Der Mensch wird am Du zum Ich", „ Ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du ", p. 18.

3 **F. EBNER**, Wort und Liebe, Regensburg, 1935, p. 124 : „ Das Ich vermag sich niemals in sich selbst zu finden und muss sich daher im Du suchen ". „ Das falsche Ich will das Du als Object der Macht. Das falsche Ich wird sich leicht selbst Object ..."

apropierea liberă. Ceea ce experiez e limită şi libertate în acelaşi timp, e obligativitate în faţa altuia, datorie de ascultare şi, totuşi, bucurie de-a împlini acea voie, impuls liber şi fericit de slujire[1].

E putere de la altul şi totuşi sentiment de putere proprie. La lumina acestui raport înţelegem cum între har şi libertate nu e nici un antagonism, ci libertatea creşte prin har. Harul nu e predestinaţie, nu e desfiinţare a persoanei mele, iar libertatea nu este mîndria cu „ dreptatea " proprie[2].

Dar, chiar cînd în cuvîntul altuia se manifestă voinţa de comuniune şi nu o voinţă egoistă, tot putem rămîne surzi la apelul lui. El fulgeră o clipă în faţa conştiinţei noastre, ca pe urmă să nu mai auzim decît sunet de cuvinte. Omul a căzut pentru noi atunci din calitatea de om, adică de tu, de subiect ce caută comuniunea, ca să rămînă un obiect cu loc precis şi modest în rîndul celorlalte[3]. Subiectul altuia, voinţa lui de comuniune, ceea ce numim tu, nu se impune aşadar în acelaşi chip silnic cunoaşterii noastre ca lumea obiectelor, ca sunetul cuvîntului, ca sensurile logice[4]. Se cere din partea noastră un efort pentru a face experienţa subiectului altuia.

---

1 **LOUIS LAVELLE**, De l'Acte : „ Je n'aime qu'au point même où j'obtiens le contact avec cette liberté qui n'est pas la mienne et qui délivre la mienne au lieu de l'asservir... La libérté demeure une simple possibilité tant que l'amour n'est pas né. Mais agir par amour c'est, pour chacun de nous, agir comme de soi-même. L'amour est donc l'actualité de la liberté ", p. 532 - 533.

2 „ Die Antinomie von Freiheit und Gnade lösen wir nicht durch einen logishen Gedanken, sondern durch den Hinweis auf das irrationale Geheimnis, das mit der persönlichen Beziehung eines Ich zu einem Du gegeben ist ", W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, p. 384.

3 **M. BUBER**, Op. c. : „ Das einzelne Du muss, nach Ablauf des Beziehungsvorgang, zu einem Es werden. Das einzelne Es **kann**, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden ", p. 42.

4 **M. BUBER**, Op. c. : „ Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du - Ferne ", p. 16. - „ Was erfährt man also vom Du ? " - „ Eben nichts. Denn man erfährt es nicht ". - „ Was weiss man also vom Du ? " „ Nur alles. Denn man weiss von ihm nichts Einzelnes mehr ", p. 17.

Harul, deşi ne solicită, nu ni se împărtăşeşte fără un efort personal. John Cullberg spune că la subiectul altuia ajungem prin credinţă[1]. Trebuie să credem cuvîntului celui cu care vorbim, cuvînt prin care ne grăieşte despre voinţa lui de comuniune cu noi, căci numai aşa, numai prin cuvînt putem lua cunoştinţă de existenţa acestei voinţe. Noi putem adăuga că această credinţă e împreunată sau pregătită de înfrînarea egocentrismului, de domolirea zgomotului ce-l fac pornirile noastre egoiste care ne împiedică să fim atenţi la cuvintele altuia, ca prin ele să auzim subiectul lui.

Odată ce prin acest fel de înfrînare şi atenţiune sau printr-o asemenea credinţă ne-am găsit înaintea subiectului altuia, realitatea lui, deşi dincolo şi de altă categorie decît realitatea obiectelor, ni se impune cu o forţă mai mare decît a acestora. Cu o forţă însă a cărei sesizare e continuă în funcţie de libertatea noastră, de voinţa de a crede. Pentru conştiinţa trezită la datoriile ei faţă de chemarea aproapelui, realitatea acestuia covîrşeşte toată lumea obiectelor. Subiectul altuia îl experiem ca limită, ca putere ce ne obligă, ce ne revendică, cîtă vreme lumea obiectelor ni se prezintă, cu toată rezistenţa oarbă a unora dintre ele, ca un domeniu peste care stăpînirea eului se poate întinde nelimitat. Iar, întrucît gradul de realitate cu care se înfăţişează conştiinţei noastre lumea obiectelor e în funcţie de rezistenţa lor la arbitrariul nostru, realitatea subiectului tău, deşi accesibilă prin credinţă, se înfăţişează conştiinţei mele cu o intensitate superioară realităţii lumii obiectelor.

Să reţinem rezultatul acesta, adăugîndu-l la cele spuse la începutul studiului despre realitatea pe care o revendică în faţa conştiinţei obiectele credinţei, mai mult chiar decît obiectele cunoaşterii, pentru care, de asemenea, n-avem alt criteriu că sînt reale decît mărturia conştiinţei. E o nouă dovadă că nu sîntem în drept

---

1 Op. c. p. 204. Vezi şi Louis Lavelle, op. c. p. 408. „ Mais, seule la résistance d'une autre volonté, précisément parce qu'elle met en jeu une activité que je n'exerse pas moi- même, n'est pas l'objet d'une expérience, mais d'une fois ".

să atribuim obiectelor cunoaşterii mai multă realitate, decît obiectelor credinţei.

Realitatea altuia, ca subiect, nu se deosebeşte însă de realitatea obiectelor numai prin faptul că ea nu se impune ca un lucru dat, ci se descoperă numai celui ce o crede, dar putem spune că, într-un anume mod, ea-şi datorează însăşi existenţa credinţei semenului. Din acest motiv Cullberg spune că *tu* nu este un lucru dat, ci o misiune, o datorie, ceva de înfăptuit prin credinţa mea[1]. Semenul, ca fiinţă liberă, se realizează abia prin credinţa şi iubirea mea. Iubirea continuă creaţiunea lui Dumnezeu sau colaborează la creaţiunea Lui[2].

Înţelegem aceasta dacă avem în vedere că, uneori, cînd chemarea noastră după comuniune rămîne fără ecou, ne scufundăm în întunericul vieţii egoiste. Sau, dacă nu chemăm noi pe cineva la comuniune, nu se trezeşte în el adevăratul eu; sau, în sfîrşit, dacă ne cheamă el fără rezultat, îl condamnăm la moartea singurătăţii. Trebuie să aibă cineva un mare sprijin interior ca să poată exista ca eu. cînd nu-i răspund nici eu nici altul chemării la comuniune. În egoism, în patimi, în singurătatea necomunicării însuşi eul tînjeşte, se scoboară într-o existenţă bolnavă, de umbră chinuită. Precum subiectul altuia îl descoperim şi-l „ creăm " prin credinţă, la fel subiectul din noi se naşte şi se întăreşte prin credinţa semenului. „ Intimitatea fiinţei mele poate, de asemenea, fi afirmată prin altul, graţie unui act de credinţă împlinit faţă de mine, care vizează actul

1 „ Cînd sînt pus în faţa lui tu, a activităţii lui, nu există decît două posibilităţi : sau neg pe tu, deci caut să consider activitatea ce mă întîmpină numai ca un proces în cadrul lumii (als einen Weltvorgang), care poate fi utilizat... Sau recunosc pe tu, adică ascult apelul lui şi caut să mi-l însuşesc, ca să-i servesc în calitatea lui de tu. De abia aşa poate fi realizat raportul eu-tu; purtătorul lui este voinţa de-a servi, voinţa personală de comuniune ". „ Aceasta înseamnă că voinţa străină care întîmpină voinţa mea nu e « dată » în lume (nicht in der Welt « gegeben »). Dar dacă tu nu e « dat », în orice caz îmi e încredinţat ca o misiune " (das Du wenn nicht gegeben, immerhin aufgegeben), p. 201-202.

2 **LOUIS LAVELLE**, op. c. p. 522-3.

prin care mă afirm eu însumi ca libertate şi care, într-un anume sens, chiar îl depăşeşte, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră totdeauna atîta încredere cîtă am în altul, lăsîndu-mi adesea multă îndoială. Încît eu sînt susţinut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sînt, ci şi a ceea ce pot şi trebuie să fac "[1].

„ Se poate spune că eu simt totdeauna necesitatea de a fi susţinut în existenţă prin judecata altuia şi mă scufund în disperare sau nebunie cînd nu mai am asistenţa lui... A dispreţui, a ignora pe cineva înseamnă a voi să-l arunci în neant. Dar numai iubirea altuia, făcîndu-mă obiect al ei, poate atinge în mine nu numai ceea ce arăt sau ceea ce fac, ci ceea ce sînt, intimitatea mea pură şi existenţa mea eternă "[2].

Iubirea altuia faţă de mine este însă inseparabilă de credinţă, ca bază a ei. Pe de altă parte, iubirea altuia mă întăreşte numai cînd cred şi eu în el. Prin legătura credinţei cresc subiectele. „ Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credinţa ce o am în existenţa altora să fie condiţia mărturiei ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă "[3].

Cît de mult trăim prin atenţiunea altora şi prin atenţiunea noastră la ei, prin tensiunea, prin strigătul după comuniune, chiar dacă nu e realizată deplin, ne-o arată faptul că, oricît de egoistă ne-ar fi viaţa, oricît de mult absorbită de grija satisfacerii pasiunilor egoiste prin tot ce ne stă la dispoziţie - chiar şi prin persoanele altora - totuşi nervul de viaţă dătător al străduinţelor noastre e preocuparea de opinia altora, e gîndul permanent la alţii, la lauda lor, la respectul lor, la ochii lor care credem că ne urmăresc, chiar dacă nu ne urmăresc de fapt. Trăim ca nişte actori preocupaţi continuu de ce vor zice spectatorii, de felul cum ne oglindim în sufletul lor. Dacă un om ar fi sigur că nu-l urmăreşte nimeni cu atenţiunea sa, n-ar putea trăi, i-ar

1 **LOUIS LAVELLE**, De L'Acte, p. 100.

2 **LOUIS LAVELLE**, op. c. p. 99.

3 **L.OUIS LAVELLE**, op.c.

lipsi oxigenul. Chiar cînd nu trăim în comuniune, nu putem ieşi din tiparul ei desfigurat şi chinuitor[1]. Numai o animalitate deplină ne-ar ajuta să ieşim desăvîrşit din ea.

Toată societatea omenească ne este o ţesătură de relaţii, de comuniune nedeplină cu unii semeni prin faptul că n-au fost încercate, cu alţii, prin faptul că s-au încercat dar au ratat sau n-au putut dura. Numai puţine relaţii de-ale noastre sînt înfăptuiri depline ale comuniunii; sau poate nici una.

Dacă realizarea subiectului adevărat în om se datorează semenului, asupra fiecăruia apasă o grea răspundere pentru altul. Pot eu spune că trebuie să aştept totdeauna chemarea altuia la comuniune, la servire, la dragoste şi numai dacă nu răspund sînt vinovat de recăderea acelui subiect în întuneric ? Trebuie să aştept totdeauna un tu ca să devin eu ? Dar acel tu cum s-a putut naşte ? Printr-un tu al lui, altul decît mine. Atunci şi eu dacă am fost odată trezit prin chemarea unui tu, trebuie, la rîndul meu, să trezesc în altul subiectul care să-mi fie un tu[2].

Omul răspunde astfel de semenul său. Am văzut însă că stabilirea relaţiei de eu-tu se realizează prin credinţă. Cel ce mă cheamă la comuniune o face prin credinţă, fiindcă, deşi nu vede, crede că poate trezi în mine un subiect capabil de comuniune. Dacă voi crede şi eu în el, am fost înviat şi comuniunea s-a stabilit. Putinţa ca eu să cred depinde şi de silinţa mea, dar şi de tăria credinţei aceluia în mine, de dragostea lui din credinţă. Cu cît mai puternică, mai rezistentă va fi credinţa lui, cu atît e mai sigur că voi crede şi eu şi crezînd voi învia ca eu al comuniunii, ca adevărat eu. Semenul meu

1 **W. SCHMIDT** zice : „ Liebe und Hass sind ja überhaupt die tiefsten Triebfedern der Geschichte. Althaus und Hirsch haben nur eine sekundäre Sphäre berührt wenn sie den « Entscheidungscharakter » zum Wesensausdruck des Geschichtlichen machen ". Zeit und Ewigkeit, Gütersloh, 1927, p. 386.

2 **J. CULLBERG**, op. c. : „ Meine Ichheit ist aus der Gemeinschaft mit einem Du geboren, dadurch wird es mir möglich, das Du eines anderen ins Leben zu rufen ", p. 205.

trebuie să creadă tare ca să mă învie pe mine, iar eu, la fel, va trebui să mă silesc să cred în el ca să pot învia şi să devin un credincios adînc dacă vreau să salvez la rîndul meu pe alţii.

Dar credinţa aceasta cu ajutorul căreia mă trezeşte altul nu şi-o poate lua acela de la sine. Ca să creadă în mine şi să se aşeze în ipostasul de îndatorat faţă de mine, căci numai aşa mă poate trezi, trebuie să creadă că i-am fost dat de cineva care-mi este superior ca o datorie, ca o misiune de a mă trezi servindu-mi şi de a-mi servi în continuare. Unde este o îndatorire este şi un îndatoritor şi acestea două se deosebesc între ele[1]. Cel care mă indică pe mine drept o datorie pentru semenul meu nu poate fi simţit decît ca stăpînul suprem al amîndorura. Acela e Dumnezeu. Credinţa cu care mă trezeşte altul este credinţă în mine, fiindcă e, la temelie, credinţă în Dumnezeu. Iar credinţa în subiectul celui ce mă trezeşte, care se naşte în mine din credinţa lui, are şi ea la temelie credinţa în Dumnezeu. Naşterea spirituală a unui om din altul, prin stabilirea comuniunii între ei îşi datorează realizarea transmisiunii de credinţă, care e nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rînd a lui Dumnezeu. Iar menţinerea eului în om şi a comuniunii cu altul este în funcţie de credinţă şi aceasta de Dumnezeu. Propagarea Revelaţiunii din om în om este deci una cu naşterea eurilor omeneşti, cu stabilirea continuă de noi relaţii de comuniune.

Astfel, transmisiunea credinţei e potrivit şi necesar să se facă pe calea aceasta de la om la om, ca deodată cu actul transmisiunii credinţei sau prin el să se nască şi subiectul deplin, subiectul comuniunii în fiecare ins.

De altfel, fiinţa umană se arată ca cea mai potrivită pentru producerea credinţei în semenii săi, întrucît rezistenţa absolută ce o întîlnim la om, ca subiect, ne face prin ea însăşi să ne dăm seama că nu ne putem identifica pe noi cu realitatea absolută, ci ne mînă gîndul spre un principiu comun, superior şi nouă şi lui[2]. Printr-o structură

1 **J. CULLBERG**, l. c.

2 **LOUIS LAVELLE**, op. c. p. 407-8. „ Or votre volonté est pour moi beaucoup plus

esenţială, care nu poate fi redată decît din multe laturi, fiecare conştiinţă umană dintr-o societate spirituală este pentru toate celelalte intermediara cea mai adecvată a legăturii cu Dumnezeu[1]. Pe lîngă aceasta, Dumnezeu, revelîndu-ni-Se totdeauna printr-un subiect, care în această calitate are puterea să ne revendice, ne face să experiem mai adecvat caracterul Său de subiect suprem, care ne revendică cu o putere absolută.

Orînduind Dumnezeu astfel procesul de propagare a Revelaţiunii, a voit să-l facă pe om să-şi dea seama cît este de îndatorat semenului de care depinde credinţa sa şi de obligat, la rîndul său, faţă de alţi semeni, a căror mîntuire depinde în anumită măsură de el. Prin acelaşi act de sălăşluire a credinţei în mine, Dumnezeu a voit să mă lege şi de Sine şi de semeni, căci păcatul este izolare şi într-o privinţă şi în alta. Dacă fiecare ar obţine Revelaţiunea pe o cale ocolitoare a semenului, n-ar lega în conştiinţa sa cel mai imprtant act al existenţei sale şi condiţia permanentă a spiritualităţii sale de altul şi, astfel, tendinţa de mîndrie din om, neprimind o atît de vădită dezavuare, şi-ar găsi şi mai multe temeiuri de afirmare.

În general, adevărata naştere spirituală a omului se realizează prin stabilirea comuniunii, dar aceasta nu se poate stabili decît prin credinţa pe care, aducînd-o unul, o face să se aprindă şi în celălalt[2].

---

qu'une chose... Elle est ce qui précisément m'oblige a ne point m'identifier moi-même avec l'activité absolue... et a remonter jusq'à un principe comun auquel nous participons tous les deux ".

1 Idem, op. c. p. 402 : „ ...les différentes consciences puissent entrer en communion dans une société spirituelle ou chacune d'elles est pour toutes les autres médiatrice entre l'acte pur et son être propre ".

2 Adevărata credinţă se prelungeşte în iubire. De aceea se atribuie şi iubirii crearea stării de comuniune. F. Ebner spune : „ Der Glaube setzt das Ich im Menschen in ein Verhältnis zum Du, die Liebe macht dieses Verhältnis wirksam ", Wort und Liebe, p. 174. „ Durch das Wort... ist das Verhältnis des Ichs zum Du " (Das Wort und die geistigen Realitäten, p. 21). Dar „ Zum Wort gehört der Glaube aus Wort. Ihn braucht nicht nur der Hörende, sondern auch der Sprechende " (Wort und Liebe, p. 178).

Dar credinţa deplină în valoarea semenului, în datoria mea de a-l trezi, de a-l mîntui, eu nu pot avea decît dacă cred în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu îmi este un Tu, supremul Tu, pot trezi sau pot recunoaşte în orice semen al meu un tu[1].

Dacă credinţa nu s-ar naşte în om prin alt om, ar lipsi dintre oameni cea mai profundă şi mai intimă legătură.

Aceasta e tot una cu a spune că, prin credinţă şi numai prin credinţă, se poate produce adevărata coeziune şi frăţietate între oameni. Numai prin ea oamenii se nasc, prin ajutorul reciproc, în spirit, depăşind viaţa cea după trup. Iar naşterea în spirit înseamnă înălţarea la rangul de personalitate[2]. Numai în rolul de transmiţător al credinţei, sentimentul de răspundere al omului urcă la suprema intensitate, ştiind că de el depinde nu numai viaţa de aici, ci şi cea veşnică a semenului său. Dar sentimentul de răspundere este condiţia esenţială a personalităţii şi, în acelaşi timp, elementul principal care leagă pe om de om.

4. Istoria ca mediu de propagare a Revelaţiunii

Dacă transmit Revelaţiunea în raportul de eu-tu cu semenul meu şi, în servirea lui, o fac prin răspunsul la necazurile şi trebuinţele

---

1 **F. EBNER**, Wort und Liebe, p. 163 : „ Die Duhäftigkeit des im Bewusstsein des Menschen von sich und seiner Existenz lebendig gewordenen Wissens um Gott verbindet den Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Menschen ". Omul, cîştigînd în relaţia sa cu Dumnezeu convingerea că are în sine o valoare veşnică, vede aceeaşi valoare şi în semenul său. T. Steinbüchel (Der Umbruch des Denkens, Regensburg, 1936, p. 122) comentînd maxima amintită şi încă una de la p. 146 a lui F. Ebner, zice : „ Sie lässt ihn im Du des anderen ein « Ewiges » sechen. Eben weil das Ich im Gottes ewigen Du seine « geistige Grundlage » hat, darum auch das Du des anderen, der Mensch ist wie das Ich ".

2 **THEODER STEINBÜCHEL**, Der Umbruch des Denkens, p. 97 : „ In der lebendig vollzogenen Beziehung zu seinem Du ist der Mensch erst Personalität und also das, was er wirklich ist ".

lui concrete, nu prin altă îndeletnicire deşartă de frămîntările din fiecare moment ale semenului. Aceasta înseamnă că trebuie să particip ca factor la istorie, sesizîndu-mă cu seriozitate de problemele ei. Căci,dacă nu ajut cu fapta semenului, nu arăt tărie de credinţă şi nu pot face pe altul să creadă. Aceasta arată că nu pot să mă rup în conştiinţă de cuprinsul concret al clipei şi al locului. Sînt obligat să servesc prin toată fiinţa mea necesităţilor puse de semenul meu aci şi acum. Nu pot respinge servirea omului acesta în clipa aceasta, mulţumindu-mă cu iubirea teoretică a oamenilor, cu filosofia asupra îndatoririlor mele faţă de ei[1].

Am accentuat că nu în exploatarea mea de către semen stă raportul de adevărată comuniune, de adevărată validitare a subiectelor ca eu-tu. Dar, iarăşi, nici într-o respingere a cererilor sale concrete de ajutor. Nu pot pretinde ca semenul meu să-mi ceară numai o înţelegere platonică, o comuniune din care să lipsească şi din o parte şi din alta împărtăşirea greutăţilor concrete şi cererea de ajutor. Omul nu se află undeva dincolo de toate acestea, ci în ele. Trezesc în om pe întregitorul fiinţei mele, dacă nu mă feresc să-i spăl rana trupului cînd e bolnav, să-l ajut să cîştige o bucată de pîine cînd e în lipsă, să-l vizitez şi să mă preumblu cu el cînd e hulit de toţi. Sigur,nu acestea sînt acea intimitate a omului pe care vreau să o creez şi nici aceste ajutorări luate în sine nu sînt cele care trezesc subiectul lui de comuniune, ci credinţa şi iubirea pusă în ele. Dar iubirea e necesar să se arate în manifestări concrete, în răspunsurile la ceea ce are trebuinţa omul.

Omul, însă, nu ni se prezintă ca ins desfăcut de orice legături cu alţii. El face parte dintr-o societate şi greutăţile, bucuriile,

1 **TH. STEINBÜCHEL**, Das Umbruch des Denkens : „ Dem wirklichen Du begegnet das wirkliche Ich nur in der wirklichen geschichtliehen Situation und diese ist eine solche immer in gesichtlicher Gemeinschaft des Berufes und Standes des Volkes und Staates. In alle diese Gemeinschaftsbezüge ist der konkrete Mensch verflochten und der Ausspruch des Du an das Ich ist immer ein solcher des Du **in der Not**, in der **es hier** steht, an das Ich, das **hier** vor dem Du Ich wird ", (p. 173).

problemele lui sînt provocate şi susţinute de această societate, care-şi are şi ea în fiecare clipă conţinutul de preocupări concrete. Înţelegerea omului, ajutorarea lui trebuie să vizeze, indirect măcar, întreaga societate, cu rînduielile ei din acel timp. Mă văd astfel în situaţia să pledez pentru stabilirea anumitor condiţii de organizare a colectivităţii dintr-un timp dat. Iată cum calitatea de propagator al Revelaţiunii te obligă să fii un factor de istorie. Proorocii s-au adresat nu numai persoanelor individuale, ci societăţii întregi, cerîndu-i să părăsească anumite moravuri şi forme care sufocau sufletul adevărat al omului, putinţa lui de a se ridica la lumină prin credinţă şi comuniune.

S-a remarcat că Iisus Hristos n-a jucat un rol public dintr-un post de conducător al societăţii. Asemenea rol, scoţîndu-te din comuniunea directă cu semenii şi silindu-te să pui între tine şi ei legea generalizatoare şi indiferentă la stările şi necesităţile deosebite şi intime ale fiecăruia, nu e propriu pentru scoaterea la lumină a subiectului altuia în raportul eu-tu, pentru naşterea spirituală a oamenilor. Cu toate acestea, Iisus Hristos s-a adresat nu numai cîte unei persoane, ci şi mulţimii, ba şi celor care nu erau de faţă şi nu numai în cuvinte ale raportului mărginit la eu-tu, ci şi în formulări pretensive de ordin general, stăruind pentru o schimbare a moravurilor şi a raporturilor sociale. Dar ridicarea la un limbaj general şi la o preocupare ce se lărgeşte peste toată societatea, nu este nici la prooroci, nici la Iisus Hristos şi nu trebuie să fie la nici un om care vrea să fie o verigă în propagarea Revelaţiunii, o ridicare în sfera abstractului, unde faţa concretă a omului se estompează pentru a deveni un număr în mulţimea căreia i se aplică legea aspră şi indiferentă. Nu cu legile în sine, desfăcute de raporturile vii şi intime între oameni se ocupă omul propagator al credinţei, ci el are în vedere continuu aceste raporturi. Vorbirea lui generală nu e decît o lărgire a vorbirii către semenul lui concret, neurmărind altceva decît să vadă peste tot stabilit un asemenea raport între oameni. Raporturile intime, născătoare de suflete, interesează pe omul în funcţia de propagator al credinţei, nu expresia juridică a acestor raporturi, care rămîne uneori formă goală.

3 — Restaurarea omului — cd. 263

În teologia protestantă mai nouă întîlnim judecăţi variate asupra istoriei, însă toate au un caracter unilateral.

Fr. Gogarten[1] susţine că numai în raportul eu-tu stă realitatea vie a istoriei şi a creaţiunii în acelaşi timp. Răspunzînd la apelul semenului, experiat în persoana a doua, continuăm istoria şi, totodată, creaţiunea. Istoria, în miezul ei viu, este o continuare nealterată a creaţiunii. În pretenţia altuia, în limitarea prin el, în prezenţa lui, experiez că lumea nu e produs propriu, ci creaţiune a lui Dumnezeu, dar în această întîlnire şi în lucrarea sub porunca ei stă şi istoria. Cînd mă ridic din raportul eu-tu şi lucrez sub imboldul unui principiu produs de mintea mea, nu mai sînt în istorie şi nici în realitatea nealterată a creaţiunii, ci sînt într-o lume iluzorie, construită de mine. Revelaţiunea se propagă aşadar numai prin raportul intim dintre mine şi tine, căci acesta reprezintă istoria şi creaţiunea neatinse de păcat, aşa cum a ieşit din mîna lui Dumnezeu. E. Grisebach[2] susţine aceeaşi idee pe plan filosofic. După el, realitatea nu o avem decît în întîlnirea dintre mine şi tine, numită de Grisebach *prezent*. Toate construcţiile gîndirii, studiului, faptei, în situaţia de neîntîlnire, sînt lumi individualiste, de vis; ele scot pe om din prezent şi din nevoile lui, încuindu-l într-o meditaţie asupra a ceea ce a fost, asupra trecutului.

Emil Brunner[3] crede că în cuprinsul vieţii omeneşti există anumite raporturi şi rînduieli care, fiind absolut necesare acestei vieţi, nu sînt produse ale păcatului, ci ţin esenţial de creaţiune, sînt „ orînduiri creaţionale " (Schöpfungsordnungen). Ca toţi reformaţii, înclină şi Brunner spre o judecată pesimistă asupra vieţii omeneşti în istorie, dar crede totuşi că sistemul istoric de orînduiri în cadrul căruia se săvîrşeşte făptuirea omenească, are anumite părţi neutre sub raportul moral. Caracterul acesta îl au, de pildă, raporturile :

1 Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena, 1926.

2 Gegenwart, 1928.

3 Das Gebot und die Ordnungen, 1932.

tînăr-bătrîn, copil-părinte, conducător-condus şi anumite legi fundamentale ale vieţii economice. Statul este şi el o orînduire creaţională, dar e afectat în oarecare măsură de păcat. Ceea ce este comun tuturor „ orînduirilor creaţionale " este că prin ele se exprimă legătura cu semenul, obligaţia faţă de el. În adîncurile vieţuirii noastre istorice există anumite „ orînduiri creaţionale " curate, dar, mai la suprafaţă, acţiunea păcatului ridică construcţii mai puţin pure, cum e Statul, de pildă.

Brunner se apropie de Gogarten şi Grisebach prin faptul că direcţia vieţuirii nepăcătoase şi realitatea ordinii creaţionale şi a istoriei adevărate o vede în comuniunea dintre om şi om, în spirit de iubire şi de servire reciprocă. Dar se deosebeşte de aceia, întrucît el crede că în raporturile de comuniune eu-şi tu nu ne întîlnim ca realităţi dezbrăcate de orice calificativ, de orice determinaţie socială, ca eu şi ca tu în sine. Un tată rămîne în raportul său cu copilul pururea determinat prin conştiinţa de tată şi, la rîndul său, fiul nu poate ieşi în întîlnirea sa cu tatăl, oricît de intimă ar fi ea, din calificativul de fiu. Spre deosebire de judecata pesimistă a lui Gogarten şi Grisebach, Brunner susţine că, fiind determinate prin creaţiune, aceste calificative şi aceste raporturi sociale nu sînt păcătoase în sine, deşi aproape niciodată omul nu le actualizează în chip nepăcătos, căci nici unul nu realizează în forma pură pe tată sau pe fiu. În orice caz, nu numai în regiunea unor eventuale întîlniri între mine şi tine, ca realităţi ce stau dincolo de orice calificativ social, absentează păcatul, ci şi în regiunea întîlnirilor dintre mine şi tine ca realităţi calificate şi structurale prin creaţiune.

O opinie cu totul opusă atît lui Gogarten cît şi lui Brunner, reprezintă H. Thielicke. Acesta exprimă în chipul cel mai riguros concepţia reformată, reînviată de Karl Barth, potrivit căreia nu se mai poate distinge în istorie nimic bun, nici un rest din ordinea creaţiunii, din structura lumii cum a ieşit din mîna lui Dumnezeu. Toată istoria este purtată de voinţa de afirmare egoistă (Selbstseinwollen). Nici un tu nu-mi poate cere în cadrul ei ceva ce contrazice voinţa mea de afirmare, precum nu poate cere ceva dezinteresat, netulburat de voinţa lui egoistă. Eu şi tu nu ne putem întîlni nemijlocit, ci numai prin

mediul istoriei organizată în „ orînduirile creaţionale ", care nu pretind şi nu permit o necondiţionată uitare de sine a eului în faţa semenului, ci numai o consideraţie condiţionată, avînd doar un rol de frîne şi de regulatoare ale voinţei egoiste de afirmare ce altfel ar duce la haos[1].

Dar Thielicke cunoaşte, spre deosebire de această istorie căzută pe toată linia, pe care el o numeşte orizontală, şi o istorie verticală. Aceasta constă în auzirea de către om a pretenţiunilor lui Dumnezeu de iubire necondiţionată a semenului, de uitare desăvîrşită de sine. Dar aceste porunci necondiţionate omul nu le poate împlini. Ele nu au alt efect decît că îi descoperă omului mizeria condiţiei sale istorice, identitatea sa cu păcătoşenia iremediabilă a întregii structuri istorice şi-l face să aştepte mîntuirea exclusiv de la mila lui Dumnezeu într-un alt tărîm de existenţă[2]. Întrucît pretenţia divină ne cere intrarea în legătură necondiţionată cu semenul, cu depăşirea structurii istorice întemeiate pe voinţa proprie de afirmare, iar acest lucru nu-l putem împlini, semenul ne rămîne ca „ semen " continuu o realitate inaccesibilă. Pe el nu-l putem întîlni de fapt,

---

1 **HELMUT THIELICKE**, Geschichte und Existenz, 1935, p. 124-125. „ Wie kann man also davon sprechen dass es in der realen, d.h. unmittelbaren Begegnung mit dem Du und seinem unbedingten Anspruch die Erkenntnis der « Schöpfungsordnungen » möglich sei, wo jene Begegnung selber schon getrübt und in ihrer Unmittelbarkeit gehemmt ist durch die « Schöpfungsordnungen », in deren Rahmen jene Begegnung sich doch bereits vollzog ? ". „ Die « Schöpfungsordnungen » immer Strukturelemente unserer gefallenen Geschichtswirklichkeit sind ".

2 „ Das Du des Anderen - wie es mir im profanen Soll gezeit ist - also immer nur das Du, das im Rahmen der Eigengesetzlichkeiten erscheint und durch sie bedingt ist... Ich bin ihm nur so weit verpflichtet, als es die Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Lebens zulässt. Das bedingte Mass aber, in dem ich ihm verpflichtet bin, ist nun zugleich das Mass dafür, inwieweit es für mich « Du » ist ". p. 136-7. „ Sein unbedingter Anspruch, den er im Namen des geoffenbarten Gottes, des Schöpfers, stellt, fordert von mir das Heraustreten aus meiner Geschichtlichkeit zur unbedingten Liebe und Hingabe. Gleichzeitig aber zwingt er mich - um der Unerfüllbarkeit dieser Forderung willen - mich mit der Geschichte zu identifizieren; die zu mir jene unbedingte Hingabe verwehrt und mich immer bei sich, d. h. bei meiner Geschichtlichkeit, festhält ". p. 139.

rămîne numai să credem în existenţa lui ca „ tu ". „ O vedere a aproapelui nu e posibilă în spaţiul istoriei. Continuu rămîne acel spaţiu între noi şi în faţa credinţei, ca zid nevăzut care ne opreşte vederea aproapelui în ceea ce este el propriu... şi în această privinţă, deci, ne mişcăm în credinţă şi nu în vedere, în istorie şi nu în nemijlocirea aproapelui. « Aproapele » este, strict luat, un concept şi un scop eshatologic, aşa cum şi pretenţiunea necondiţionată poartă un caracter eshatologic din pricina necondiţionalităţii ei " (p. 140).

Istoria este în întregime păcătoasă şi, precum nu e posibilă nici o ieşire din ea, aşa nu e posibilă nici o ridicare spre făptuirea curată de păcat. Prin credinţă ştim de un alt plan de realităţi, dar credinţa, în loc să ne ajute să ne apropiem de el, ne arată că sîntem ţintuiţi de zidul neputinţelor morale, contopiţi în structura istoriei, adică a păcatului.

*

În ce priveşte pe Gogarten şi Brunner, nu ne mai rămîne nici o îndoială că ei socotesc istoria ca un cadru în care se poate propaga Revelaţiunea. Dar nici teza lui Thielicke, oricît de pesimistă ni s-ar părea, nu răpeşte istoriei acest caracter. E drept că el înregistrează semnalizările divine ce coboară în suflete sub titlul de istorie verticală, dar aceste certitudini luminoase se aprind în oamenii ce trăiesc în cadrul istoriei şi- i întovărăşesc în viaţa lor istorică, chiar dacă nu au nici o eficacitate asupra făptuirii lor în istorie. Chiar dacă nu se resimte de coborîrea permanentă sau de perpetuarea Revelaţiunii în ea, istoria este totuşi mediul necesar în care, în actualele condiţii, se face cunoscută Revelaţiunea oamenilor. Nu orice om care participă la istoria orizontală se împărtăşeşte de Revelaţiune, dar, în afară de această participare, nu e cu putinţă să ajungă cineva la Revelaţiune.

Dar opinia lui Thielicke, după care toate raporturile din istorie sînt, sub aspectul religios-moral, egale şi în toate se manifestă, organizată şi înfrînată, pornirea egoistă, nu se poate susţine din punctul de vedere creştin. Ar fi de ajuns să ne provocăm la Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu trăind viaţa istorică. Dacă istoricitatea înseamnă păcătoşenie, Fiul lui Dumnezeu ar fi avut şi El o existenţă pămîntească păcătoasă.

Şubrezenia tezei poate fi însă descoperită şi prin ilustrări mai concrete. În cadrul diferitelor orînduiri care reglează viaţa omenească, cum sînt familia, statul, şcoala, raporturile economice, chiar în marginile fixate de legi şi de opinia publică, există o mare elasticitate în modul cum îşi îndeplinesc şi îşi pot îndeplini oamenii îndatoririle lor. Dacă singurul factor ce se mişcă în cadrul permis de ele ar fi voinţa de afirmare egoistă, n-am întîlni marea varietate de ordin moral în felul de făptuire al oamenilor în sînul acestor orînduiri şi sisteme. Iar varietatea aceasta rezultă din scrupulozitatea mai mult sau mai puţin accentuată cu care membrii acestor orînduiri înţeleg, sub presiunea credinţei în Dumnezeu de cele mai multe ori, să se comporte în cadrul lor, o scrupulozitate care nu e liniştită de multe ori cu minimul pe care îl cere legea. De unde această scrupulozitate, dacă singurul lucru de care e preocupat în chip structural omul istoric este voinţa egoistă de afirmare ? Comercianţii ştiu că sînt îndreptăţiţi prin legi să concureze pe alţii şi concureanţa lor poate să-i distrugă pe aceia. Dar printre ei se găsesc unii care se abţin de-a face uz de toată concurenţa ce le-o permite legea. Dincolo de interesele lor şi dincolo de lege, ei văd sufletul altuia, caută sufletul altuia, caută comuniunea. Un judecător sau un funcţionar al statului pot să privească impasibili cum un cetăţean e lovit de legea pe care ei o aplică. Dar pot să-i arate şi înţelegere, pot să lăcrămeze cu el, pot să fulgere în acest cadru oficial lumina eului care caută şi trezeşte în altul sufletul cu care intră în comuniune. Astfel se poate pune, ca o concluzie, întrebarea : de ce unii oameni se silesc şi reuşesc să-şi îndeplinească corect aceste îndatoriri şi chiar depăşesc corectitudinea, dacă corectitudinea este egală cu incorectitudinea în istorie şi dacă legea care reglează egoismul - singurul factor al istoriei - poate fi înşelată uneori ? Cum se explică putinţa de variere a făptuirii sub presiunea conştiinţei ?

De unde tendinţa omului de a depăşi minimul cerut de legile orînduirilor sociale şi de-a căuta sufletul semenului ? Nu se poate spune că această căutare şi întîlnire stau pe acelaşi plan, sub aspectul moral, cu îndeplinirea legală a îndatoririlor faţă de el. Evidenţele sînt prea puternice. Silinţa omului în această direcţie ar

părea absurdă. Dar nu se poate spune nici că prin asemenea înălţări peste ceea ce impune legea într-o orînduire socială s-ar desfiinţa acea orînduire şi deci ar fi periculoase. Nu toţi oamenii se pot înălţa şi nici permanent. Şi dacă s-ar putea înălţa toţi peste minimul cerut de aceste orînduiri, n-ar mai fi necesare pentru viaţa istorică.

Istoria nu e o entitate uniformă sub aspectul moral, ca să fie în toate sectoarele şi manifestările ei la fel de păcătoasă. Orînduirile permanente şi fundamentale ale ei sînt un cadru minim pentru menţinerea oamenilor în raporturi şi condiţionări reciproce şi, prin urmare, ele sînt superioare haosului. Dar ele nu sînt numai frîne ale egoismului, forme de raporturi tranzacţioniste ale egoismelor, ci pot fi şi sînt, în majoritatea cazurilor, mai mult sau mai puţin şi scări pe care se înalţă omul din egoism spre căutarea sufletului aproapelui. Există în adîncurile omului, adormit, un dor după sufletul aproapelui, după comuniunea cu el. Dar acest dor nu poate fi trezit şi nu se poate satisface decît trecînd omul prin formele raporturilor fundamentale fixate în „ orînduirile creaţionale ". Nu poate ajunge omul în raportul de comuniune desăvîrşită cu aproapele decît parcurgînd cadrele „ orînduirilor creaţionale ", spre a se ridica pe treptele cele mai înalte sau chiar a ieşi din ele. Acestea nu sînt numai pentru a ne ţine pe loc, pentru a ne reţine de la haosul pornirilor egoiste, ci şi pentru a ne educa şi îndruma spre ţinta adevăratei comuniuni. Prin faptul că e tată cineva, nu e reţinut numai de la egoism faţă de semenii care îi sînt fii, ci e educat pentru a deveni real cel mai iubitor suflet faţă de ei. Cine nu ajunge însă pînă acolo, rămîne susţinut de aceste orînduiri ca să nu se prăbuşească în haos. Şi nu e om care să poată trăi permanent în comuniunea pură cu fiecare semen.

Sînt aceste orînduiri păcătoase sau sînt ele produse din grija lui Dumnezeu după căderea omului în păcat, pentru reţinerea lui de la haos ? Dacă ele sînt păcătoase şi produse de căderea în păcat, istoria, care se constituie din ele, este şi ea opusă creaţiunii şi, deci, structural păcătoasă.

Dacă comuniunea pură între mine şi tine este desăvîrşirea, din faptul că Adam şi Eva n-au stat într-o comuniune dezbrăcată de orice califiativ social, deducem că nu erau puşi la capătul desăvîrşirii, ci în

drum spre ea. Adam era bărbat, iar Eva femeie şi raportul între ei era unul de soţ şi soţie. Dar ei nu erau nici păcătoşi. Erau buni, dar nu consolidaţi în bine. Orînduirea aceasta e deci cu adevărat creaţională şi în ea sînt date implicit şi celelalte orînduiri permanente ale vieţii omeneşti prelungite în istorie. Ele nu sînt ocazionate de păcat şi nu avem, deci,nici un motiv de-a separa radical între ordinea creaţiunii şi ordinea istoriei.

Ele n-au fost date la început ca stavile ale păcatului, ci ca ajutoare spre desăvîrşire. Numai pe urmă au primit şi această funcţie.

Sigur că în istorie se întîmplă în unele locuri şi timpuri ca aceste orînduiri să nu mai fie socotite ca urcuşuri spre întîlnirea între eu-tu, spre înălţarea omului la uitarea de sine, la servirea dezinteresată a aproapelui; se poate ca unii oameni şi unele grupări sociale să-şi rezume toată istoria la împlinirea mai mult sau mai puţin corectă a îndatoririlor legale ale acestor orînduiri, nemaivăzînd dincolo de ele nimic ca ţinînd de fiinţa istoriei şi de rostul lor.

Dar istoria, îndeobşte, nu poate dura mărginită numai la activarea acestor orînduiri luate în sine sau ca simple frîne ale patimilor egoiste. Istoria ca întreg are lipsă neapărată de strădunţa spre căutarea aproapelui prin credinţa în Dumnezeu, spre comuniunea dezinteresată. Aceasta e sarea istoriei, fără de care se strică, se prăbuşeşte în haos. Fără raportul de comuniune între oameni, activat prin propagarea credinţei de la unul la altul, chiar orînduirile de temelie ale istoriei devin imposibile. Pentru aceste înălţări în sfera comuniunii între oameni se agită istoria. Sistemul de orînduiri ale istoriei, ca şi toată viaţa ei, este ca o vînă de munte în care se prelungeşte filonul de aur al stabilirilor de comuniune între om şi om prin propagarea credinţei. El este fluviul care poartă continuu lanţul de corăbii încărcate cu povara de aur a Revelaţiunii divine.

Rostul istoriei este să fie mediul în care se propagă Revelaţiunea. Nu istoria însăşi produce Revelaţiunea şi nici nu o propagă ea prin sine. Dar ea formează substratul în care se coboară şi prin care se prelungeşte focul de sus.

Raporturile între oameni în cadrul orînduirilor istorice nu fac să se propage prin ele însele credinţa de la om la om. Dar cînd în miezul acestor raporturi nu e şi o comunicare de credinţă, ele decad şi istoria devine haos. Un tată, al cărui raport cu fiul nu e străbătut şi de arcul credinţei, nu mai poate fi tată la înălţime; un comerciant care, chiar în exerciţiul funcţiunii lui comerciale, nu se lasă stăpînit şi de conştiinţa unei responsabilităţi pentru sufletul lui şi al semenilor, devine un factor dizolvant al societăţii.

Momentele de transmisiune a credinţei coincid cu momentele de culminantă întîlnire între mine şi tine, în ceea ce au aceste subiecte mai intim, mai propriu. De aceea, pentru a te ridica spre primirea credinţei, trebuie să te ridici spre comuniune, spre descoperirea eului şi a sufletului aproapelui. Dar credinţa nu o poţi produce singur, oricît de mult te-ai sili să ajungi la comuniunea desăvîrşită, precum nici comuniunea deplină nu o poţi produce singur. Este aci şi Dumnezeu în lucrare. În orice caz, însă, culmea credinţei este una cu cea a comuniunii. Iar la ea nu ajungi decît în cadrul raporturilor din orînduirile sociale, fie că te sileşti şi tu însuţi să depăşeşti minimul legal al acestor raporturi şi să cauţi sufletul semenului, fie că te smulge de la început credinţa semenului cu care te afli în astfel de raport. Puterea de transmisiune a credinţei este condiţionată, cel puţin pentru cel de la care se face transmisiunea, de înălţarea morală peste minimul cerut de legea calităţii lui sociale. Un tată nu va putea transmite credinţa sa fiului dacă nu a ajuns în ochii fiului un tată bun. Un comerciant nu o va putea transmite clienţilor dacă nu a ajuns un comerciant cinstit. Nu bunătatea tatălui şi nici cinstea comerciantului fac să se ivească credinţa în sufletul fiului sau al clientului, ci certitudinea lor. Dar certitudinea nu e simţită ca o realitate unde nu e împreunată cu o mare înălţime morală în cadrul raporturilor susţinute de orînduirile creaţionale. Iată, deci, cum aceste orînduiri sînt nu numai un cadru, ci şi un auxiliar al transmisiunii credinţei. Departe de-a fi o opoziţie între aceste raporturi, care califică într-un fel sau altul subiectele şi între raportul de comuniune, cînd acestea se întîlnesc în intimitatea lor pură şi îşi transmit credinţa, primele colaborează la producerea celui din urmă.

În felul acesta istoria ne apare aşezată într-o lumină pozitivă, fără a o idolatriza ca pe o realitate suficientă sieşi. Ea are misiunea unui sîn în care coboară şi prin care se transmite Revelaţiunea. Nu este o incompatibilitate între ea şi Revelaţiune, dar nici o identitate. Istoria nu mîntuie, dar ne putem mîntui în cadrul ei. Cine se sileşte în cadrul ei să-şi împlinească conştiincios îndatoririle legale, fiind un tată bun, un comerciant cinstit, un funcţionar vrednic, fără să se mîntuiască prin însuşi acest fapt, nu săvîrşeşte răul, dimpotrivă, e un bun instrument de propovăduire a lui Dumnezeu.

În istorie putem împlini legea, chiar legea superioară a iubirii, a căutării sufletului aproapelui, fără ca însăşi aceasta să ne mîntuiască[1]. Singur Hristos mîtuieşte, dar împlinirea legii nu e fără folos, ci pregăteşte sufletul pentru primirea Lui. Aceasta, cînd legea şi istoria nu sînt socotite ca un sistem închis, ultim, ci ca deschise întru aşteptarea Celui ce le dă adevăratul rost. Iar cînd credinţa s-a sălăşluit în om, acesta trebuie să fie ridicat la o înălţime morală în cadrul orînduirii sale istorice, altfel e semn că nu lucrează Dumnezeu în el şi nu se mîntuieşte.

Reformele şi progresele istoriei au, prin urmare, rostul că fac raporturile între oameni tot mai drepte, mai potrivite pentru a se putea coborî în ele şi transmite prin ele Revelaţiunea.

Nu toate orînduirile istorice sînt de calitate egală. Orînduirea familiei permite raporturile cele mai intime, dar şi celelalte orînduiri sînt necesare pentru ordinea socială care face posibile orînduiri şi raporturi mai intime. Nu numai substanţa creierului, prin care lucrează direct cugetarea, este necesară, ci şi mediul, învelişul mai gros al trupului îndeobşte. Nu numai familia şi prietenia sînt necesare

---

1 Vezi Mărturisirea lui Dosoftei : „ Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicînd că şi păgînii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei. De aici urmează şi aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat... Binele este cu neputinţă să fie rău. Fapta îndeplinită numai cu puterile naturale şi care nu face pe om decît pshihic, nu şi spiritual, nu contribuie la mîntuire, lipsind credinţa, dar nici la condamnare ". Kimmel, I. 447.

ca orînduiri ale celor mai intime raporturi între oameni, ci şi statul care asigură existenţa paşnică a familiei şi raporturile comerciale care uşurează greutăţile alimentării omului.

Cine ajunge la o credinţă statornică şi tare ca stînca, poate ieşi din anumite orînduiri istorice, dar pînă acolo trebuie să treacă prin ele. Grăitor în acest sens este faptul că Iisus spune după ce-şi începe misiunea : „ Cine este mama mea şi cine sînt fraţii mei ? " „ Cei ce-mi urmează mie ". Dar pînă atunci a avut şi El o mamă pe lîngă care a crescut. Apostolilor le cere, de asemenea, să lase pe părinţi. Dar pînă în acel moment au avut şi ei părinţi. Nu pot ieşi însă, în general, din raporturile istorice cu oamenii, ci au datoria de a transmite credinţa altora.

Astfel, în afară de ţinta finală, la care e destinată să ajungă şi despre care se va vorbi în altă parte, istoria îşi îndeplineşte în fiecare clipă rostul ei, căci, în orice timp ar trăi un om, el se poate împărtăşi de credinţa care se propagă în ea şi, murind, se poate mîntui. În afară de aceasta, în ea se îndeplineşte şi un rost unitar, întrucît, în cadrul ei, se realizează, prin propagarea credinţei, solidaritatea între oameni, ale cărei adîncime şi seriozitate stau în faptul că e o solidaritate întemeiată pe recunoştinţa fiecăruia faţă de înaintaşi şi pe răspunderea faţă de urmaşi în ce priveşte soarta veşnică. Istoria ne face responsabili pe unii faţă de alţii pentru eternitate şi aceasta ne sileşte să grijim de urmaşi transmiţîndu-le credinţa. Un rost mai serios şi un înţeles mai grav nu s-ar putea atribui istoriei ca întreg, decît acesta de-a solidariza pe temei de răspundere şi de recunoştinţă omenirea întreagă pentru vecii vecilor. Cei de la sfîrşitul lumii, întrucît nu se ştie clipa din urmă, îşi manifestă şi ei o anume atitudine faţă de urmaşi, dacă sînt conştienţi. Dar, mai ales,îşi manifestă solidaritatea sau nepăsarea faţă de înaintaşi prin păstrarea credinţei.

Din acestea reiese limpede rostul tradiţiei. Nimeni nu primeşte credinţa pe cale izolată de la Dumnezeu, prin istoria verticală, cum ar zice Thielicke, ci Dumnezeu sau istoria verticală îl întîmpină prin istoria orizontală. Orice căpetenie de sectă îşi datorează credinţa comunităţii din care a ieşit, în ultimă analiză, Bisericii apostolice.

Importanţa aceasta a istoriei ca întreg, în loc să micşoreze importanţa fiecărui moment şi fiecărei feţe omeneşti din cuprinsul ei, o amplifică în chip covîrşitor. Nu numai că fiecare om, indiferent cînd a trăit, se poate mîntui, se poate realiza ca eu deplin prin comuniune şi credinţă, ci el are şi o influenţă asupra mîntuirii sau pierderii generaţiilor următoare.

Toate acestea arată din ce adîncuri de înţelepciune s-a produs coborîrea Fiului lui Dumnezeu în istorie pentru a lucra din ea şi prin ea la mîntuirea neamului omenesc în solidaritatea lui, nemulţumindu-se a lucra din cer, neîntrupat, asupra fiecărui ins luat izolat. Dumnezeu nu vrea individualism de monade, în sens protestant, ci solidaritate istorică. Altfel, istoria nu ar avea nici un rost. Ea ar fi complet devalorizată. Biserica, de asemenea, ar fi imposibilă, nemaiexistînd decît un raport particular între ins şi Dumnezeu. Ce sens mai au însă în acest caz chiar scînteile aprinse de Dumnezeu pe rînd în fiecare suflet, dacă ele nu au nici un efect asupra vieţii istorice a omului, decît să-i arate tocmai imposibilitatea oricărui efect ? Revelaţia aceasta s-ar putea împărtăşi omului de-abia în viaţa viitoare, cînd are loc, în concepţia protestantă, mîntuirea efectivă.

PARTEA I

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS

II.
REVELAŢIA DEPLINĂ A LUI DUMNEZEU ÎN IISUS HRISTOS

1. Apostolii - primii oameni care au experiat Revelaţiunea deplină a lui Dumnezeu

Căutînd originea credinţei noastre în una din coordonatele ei, şi anume în cea orizontală, am văzut că pe drumul uniform ajungem la profeţi, adică la acei oameni care ştiu că n-au primit certitudinea credinţei de la antecesori şi,totuşi, o au. Experienţe pozitive, clare şi indubitabile, se adaugă spre a le confirma siguranţa că certitudinile lor vin direct de la Dumnezeu.

Analizîndu-ne, însă, credinţa noastră, constatăm că ea cuprinde elemente pentru a căror explicare originea profetică este insuficientă. Credinţa profeţilor constă numai în certitudinea despre existenţa lui Dumnezeu şi a anumitor porunci pe care El le-a comunicat prin ei oamenilor spre împlinire. Ei mărturisesc despre un Dumnezeu care rămîne la distanţă de oameni, făcîndu-Şi cunoscută voia prin intermediari şi punînd *legea* ca un semn al unei legături cu ei de la distanţă. Profeţii se ştiu pe ei intermediari ai legii, cer împlinirea ei, pun pe om în raport cu Dumnezeu prin lege, adică susţin un raport care, în acelaşi timp, e o distanţă.

Dar noi constatăm că cel mai important element deosebit în credinţa noastră de ceea ce ne-au predat profeţii este convingerea despre apropierea deplină a lui Dumnezeu de noi în persoana lui Iisus Hristos, de care avem certitudinea că e Dumnezeu însuşi. Iar mergînd, pe firul istoriei, vedem că această certitudine au avut-o cei dintîi şi ne-au transmis-o nouă, prin generaţiile ce ne-au precedat, apostolii.

Apostolii au o însemnătate identică cu a profeţilor, întrucît ei au fost oameni care nu prin mijlocirea unor semeni anteriori au aflat

despre Dumnezeu, ci au stat direct în fața Lui și au primit nemijlocit de la El această certitudine și comunicările ce aveau să ni le transmită.

Spre deosebire de profeți însă, ei au experiat pe Dumnezeu nu în transcedența supraistorică, ci într-un om istoric în care ei L-au cunoscut pe Dumnezeu coborît în apropiere desăvîrșită de lume, dînd o Revelație mult mai deplină.

Apostolii sînt acei oameni care, în prezența unui om pe care L-au întîlnit, au făcut experiența că El e Dumnezeu cel întrupat. Ei au întîlnit un om cum nu s-a mai întîlnit în toată istoria, care a creat în ei certitudinea că e Dumnezeu. Acest om nu se mai înfățișa ca orice ins care își primește credința de la altul, asemenea oamenilor de rînd sau de la Dumnezeu direct, asemenea profeților, ci a fost El însuși izvorul credinței și a manifestat certitudinea neclintită că El e Dumnezeu. Mai mult, nu avea numai El certitudinea aceasta, ci ea s-a născut și în cei ce au stat în preajma Lui. Apostolii au întîlnit aci realitatea de temelie, realitatea ultimă, de la care nu simțeau trebuință să meargă mai departe pentru a-și rezema ființa și credința lor.

În general, credința, adică experiența și certitudinea realității divine, ca ceva dincolo de eul propriu și de lumea imanentă, nu poate fi produsă nici de subiectul propriu, nici de lumea imanentă a naturii sau a persoanelor istorice. Acest fapt negativ îl experiem toți. Credința nu poate fi provocată decît de realitatea divină însăși. Persoanele istorice o pot prilejui numai. De aceea, cînd ele prilejuiesc credința, cei ce-o primesc prin ele, deși au o experiență a realității divine, își dau seama că acea realitate e dincolo de persoanele prilejuitoare. Experiența credinței distinge totdeauna între instrumentul care o prijeluiește și Dumnezeu, ca obiectul sau izvorul ei ultim și adevărat. Ea simte cînd a întîlnit pe Dumnezeu.

Iisus Hristos, însă, n-a fost pentru apostoli numai o persoană prilejuitoare a credinței în Dumnezeu, ci însuși Dumnezeu. Dacă credința este siguranța conștiinței despre realitatea lui Dumnezeu, fiind produsă numai de întîlnirea, într-un oarecare fel, cu acea realitate, realitatea lui Dumnezeu nu se descoperă într- un chip înșelător. Dacă ea nu ar fi fost realitatea proprie a persoanei lui Iisus,

nu ar fi experiat-o apostolii ca una cu acea persoană, ci ca prilejuită doar de ea, cum se întîmplă totdeauna în celelalte cazuri.

Prin ce-au simțit apostolii că Iisus nu e numai om ca toți ceilalți, ci, în același timp, Dumnezeu ? Prin ce s-a deosebit experiența ce-o făceau în fața lui Iisus de experiența ce au făcut-o în relație cu ceilalți oameni ?

Cine poate reda în cuvinte aceste caracteristici ale experienței lor în fața lui Iisus, temeiul certitudinii lor despre divinitatea Lui ? Ei, totuși, au fost în stare să-și expună experiența lor în Evanghelii, în așa fel încît Iisus din Evanghelii, de fapt, se desprinde ca Dumnezeu. Și cu siguranță că au fost în stare să redea această experiență a lor și în propovăduire orală.

Fr. Gogarten a accentuat mult cuvîntul rostit personal de Iisus Hristos ca factor revelator al dumnezeirii Lui. Prin faptul că Iisus era o persoană istorică, ce vorbea din extern, își dovedea realitatea nesubiectivă, neprodusă de om. Dar, dacă El s-ar fi înfățișat ca oricare alt om, nu ar fi putut întemeia credința în El ca în Dumnezeu. Contingența aceasta istorică n-ar fi fost, în același timp, Absolutul în care cei din jurul Lui să simtă că se pot rezema ca pe ultima realitate.

Dumnezeu este o realitate transsubiectivă și absolută. Prin înfățișarea Lui ca Tu exterior Și-a pus în afară de orice îndoială transsubiectivitatea, realitatea Lui deosebită de eu și, în același timp, a ieșit din abisul infinit în planul accesibil nouă. Trebuia să-Și arate, însă, și absolutitatea Lui. Prin întrupare, prin pășirea în planul ontologic accesibil nouă, ca un Tu al comuniunii, Dumnezeu n-a renunțat la infinitatea și absolutitatea Sa. Acest Tu, care a întîmpinat pe apostoli din Iisus Hristos, a fost experiat de ei, de fapt, ca absolut, prin cuvîntul, dar și prin viețuirea și actele Lui. Căci, între cuvîntul și actele cuiva există o strînsă corespondență. Prin ce-au experiat apostolii cuvîntul Lui ca absolut, ca al unei persoane absolute ?

Cuvîntul semenului are două rosturi :

a. să ne adreseze o chemare la iubire, la ieșirea din egoism și la recunoașterea lui ca realitate egală cu noi, pentru intrarea în comuniune și

b. să ne răspundă la o asemenea chemare a noastră, să îndeplinească chemarea noastră.

Cuvîntul oricărui om nu împlineşte decît în chip relativ aceste două funcţii. El nu e în stare să ne facă să ne decidem la un răspuns categoric, total, să ieşim cu hotărîre şi deplin din noi înşine, să părăsim toate ale noastre şi să fim la dispoziţia lui; sau, dacă nu, să ne declarăm vrăjmaşi categorici lui. Cuvîntul oricărui om nu are decît un răsunet relativ în noi. Cuvîntul lui Iisus a avut pentru contemporani această putere absolută într-un sens pozitiv sau negativ. Şi, anume, acest cuvînt nu se adresa numai ca pretenţia unuia care nu cere decît preţuirea datorată egalului, decît iubirea cuvenită semenului, ci, din El răsuna pe lîngă aceasta - pe lîngă smerenia de om - pretenţia absolută a Stăpînului suprem de-a fi urmat, de-a fi lăsate toate pentru El. Şi, în privinţa aceasta, Iisus se revela ca omul deplin şi ca Dumnezeu deplin, ca smerenia şi suveranitatea întrunite fără să se neutralizeze. Nu smerit ca om şi Stăpîn ca Dumnezeu, ci acelaşi subiect şi smerit şi suveran sau smerit întru suveranitate şi suveran întru smerenie, Dumnezeu plecat la înălţimea omului şi om ridicat la înălţimea lui Dumnezeu.

Dar, şi prin a doua funcţiune a cuvîntului Său, Iisus se înfăţişa ca încorporarea absolutului. Din cuvîntul Lui iradia dragostea desăvîrşită şi, tocmai prin aceasta, chemarea Lui răsuna cu autoritate categorică.

Prin viaţa şi actele Lui, de asemenea, a împlinit toată pretenţia noastră, toată trebuinţa noastră după dragostea semenului. El a împlinit-o pînă la capăt, primind pentru noi moartea pe cruce. Iar prin jertfă, care e deplina împlinire a pretenţiei noastre, se manifestă în chipul cel mai copleşitor puterea de revendicare a lui Iisus asupra noastră. În patimile şi în răstignirea Lui se împlineşte cuvîntul Lui de dragoste, se satisface desăvîrşit trebuinţa noastră după dragostea altuia, ceea ce mărturiseşte şi cuvîntul Lui. În minunile şi mai cu seamă în învierea Lui se dezvăluie iarăşi puterea suverană, manifestată în cuvîntul Lui. Faptele Lui sînt absolute în manifestarea dragostei şi a puterii, precum rezonanţa cuvîntului Său este absolută.

În Iisus ne întîmpină „ cuvîntul împlinit ", cum zice Fr. Gogarten[1]. El nu rosteşte numai cuvîntul, ci este identificat cu el, este Cuvîntul însuşi, fiind una cu caracterul comunionist al cuvîntului. Fiinţa Lui nu e căzută de la înălţimea cuvîntului la starea de egoism. El e cuvîntul deplin omenesc şi cuvîntul absolut dumnezeiesc. Între ele este o strînsă legătură. Cuvînt deplin omenesc nu poate exista decît în legătură cu cuvîntul absolut, dumnezeiesc.

În faţa lui Iisus Hristos oamenii experiau însă nu numai dumnezeirea Lui, ci şi păcatul lor. Propriu-zis, aceste două experienţe sînt strîns împreunate.

Dar, precum, în general, credinţa în Dumnezeu pe care o primeşte un om de la semenul lui - în ultimă instanţă de la profeţi - nu o primeşte exclusiv de la acel semen, ci şi de la Dumnezeu, tot aşa credinţa în Iisus Hristos, pe care noi o primim de la antecesori şi, în ultimă analiză de la apostoli, o primim în acelaşi timp şi de la Iisus Hristos printr-o oarecare prezenţă directă a Lui. Dumnezeu-Omul, care a fost persoana istorică a lui Iisus Hristos, e viu în vecii vecilor prin înălţarea Sa la cer. Puterea lui Iisus de-a ne ridica prin cuvînt şi faptă îşi arată intensitatea ei absolută, dumnezeiască, şi prin faptul că orice cuvînt sau act rostit sau săvîrşit de cineva în numele Lui cu credinţă ne trezeşte cu aceeaşi forţă ca şi cuvîntul sau fapta lui Iisus însuşi. În cuvîntul rostit de un tu omenesc, ca o mărturisire în Hristos, ni se revelează, agrăindu-ne ca Tu cel suveran, însuşi Iisus[2]. După cum a făgăduit, Iisus este cu cei ce-L propovăduiesc pînă la sfîrşitul veacurilor.

Apostolii au fost puşi în starea de propovăduitori ai lui Iisus Hristos numai după înălţarea Lui la cer, adică numai după împlinirea tuturor actelor care revelau dumnezeirea Lui, producînd în suflete această certitudine. Aveau şi ei personal lipsă de această ultimă manifestare a dumnezeirii Sale, dar ea forma şi o condiţie pentru

---

1 Ich Glaube an den dreieinigen Gott, p. 152-3 : „ das erfüllte Wort ".

2 **FR. GOGARTEN**, op. c. p. 167.

naşterea credinţei în ascultători. Numai după ce omul Iisus, care a petrecut pe pămînt între oameni, în smerenie şi a sfîrşit pe cruce, se înalţă la cer, la conducerea lumii, dumnezeirea Lui se impune ca faptul supremei certitudini. De aceea, Duhul Sfînt e trimis pe pămînt şi lucrează la naşterea credinţei numai după înălţarea Domnului la cer. Între evidenţa produsă de Iisus prin revelarea obiectivă, completă a dumnezeirii Sale şi între lucrarea subiectivă a Duhului Sfînt este o strînsă legătură, fiind o dovadă că lucrarea Duhului în vederea efectelor ei merge paralel cu evidenţele, nu împotriva lor.

Astfel, prin faptul că Dumnezeu s-a coborît în istorie şi a trăit între oameni, rostind la auzul lor cuvintele şi săvîrşind în văzul lor faptele dumnezeieşti testate nouă de oameni prin propovăduire şi în scris, noi avem posibilitatea de-a privi şi înşine şi de-a ne convinge şi nemijlocit despre dumnezeirea Sa. Persoana dumnezeiesc-omenească a lui Iisus se desprinde din relatările apostolilor ca o realitate de sine stătătoare în toată majestatea şi puterea ei cuceritoare.

Iar prin înălţarea la cer Iisus Hristos nu încetează de-a fi aproape de noi, contemporan cu noi, de-a exercita o eficienţă directă asupra noastră. Fiind Dumnezeu, fapt despre care înălţarea ne dă o ultimă asigurare, El e pretutindeni de faţă, deci şi aproape de noi. Astfel şi noi, măcar că trăim la timp îndelungat după petrecerea Lui pe pămînt, ne aflăm în preajma Lui, şi chipul Lui, care se desprinde din mărturisirile apostolilor şi ale tuturor înaintaşilor noştri ca o realitate, ştim că e viu şi menţine şi cu noi comuniunea pe care a urmărit să o realizeze făcîndu-Se om. Privirea noastră trece continuu de la amintirea lui Iisus din istorie la prezenţa actuală a Lui din cer. Numai pentru că a fost în istorie, ca om real, putem să-L vedem cu credinţa în cer şi numai pentru că este în cer, întru slava dumnezeiască, chipul lui din istorie îşi confirmă reliefurile abisale ale dumnezeirii.

Istoricitatea şi supraistoricitatea, contingenţa istoric-umană şi absolutitatea dumnezeiască, înfăţişarea sub forma finită a unei persoane omeneşti în timp şi spaţiu şi infinitatea supraspaţială şi

supratemporală, nu se desfiinţează reciproc, ci se armonizează dîndu-ne Revelaţia deplină a lui Dumnezeu.

Dacă ar fi rămas numai în infinitatea şi absolutitatea Sa supraistorică, Dumnezeu nu s-ar fi revelat deplin. Am fi rămas într-un permanent echivoc dacă nu cumva ideile ce ni le facem despre Dumnezeu nu sînt simple produse ale subiectivităţii noastre. Apărînd în istorie ca Tu exterior fiecăruia dintre noi, putem să-L întîlnim într-o faţă concretă, care ne fereşte de orice subiectivism. Dacă însă această faţă istorică ar fi fost numai temporală şi finită şi n-ar fi cuprins în ea infinitul dumnezeiesc şi n-ar dura în veci, deasupra timpului, Dumnezeu nu ne-ar fi venit aproape şi nu ne-ar fi devenit accesibil, ca unul ce nu şi-ar fi desăvîrşit Revelaţiunea Sa.

Dumnezeu a făcut posibil raportul viu cu El, ce constă într-o continuă transcendere a noastră spre El şi într-o intimă comunicare a Lui cu noi, numai întrucît S-a făcut om. Structura fundamentală a omului constă, după filosoful Martin Heidegger, în „ transcendenţă " înţeleasă ca act, ca lucrare continuă a noastră prin care trecem de la noi la lume şi, prin aceasta, de la noi din acest moment la noi din momentul viitor, ridicîndu-ne de la o stare de trăire în clişeele generale la conştiinţa intimităţii noastre[1]. Conştiinţa transcenderii primeşte însă altă intensitate cînd se efectuează în direcţia lui Dumnezeu şi în raport viu şi reciproc cu El. Iar Dumnezeu este experiat ca o realitate concretă şi apropiată, spre care stăm cu toată

---

1 „ Vom Wesen des Grundes " în Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Husserl-Festschrift, Halle, 1929 : „ Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt... Zum Überstieg gehört dann solches, was unzutreffend meist das « Transzendente » gennant ist... Die Transzendenz... meint solches, was dem meschlichen Dasein gehört, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seinden... Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seindes zu, das es ist, auf es als es « selbst ». Die Traszendenz konstituiert die Selbstheit... Wir nennen das, **woraufhin** das Dasein als solches transzendiert, die **Welt** und bestimmen jetzt die Transzendenz als **In-der-Welt-sein** ", pg. 80-82.

ființa noastră în tensiune, în Iisus Hristos, în care a coborît în planul accesibil nouă.

2. Iisus Hristos – adevărata transcendență

Dar să stăruim ceva mai mult asupra ideii de transcendență, pusă într-o lumină practică de filosofia existențială, realizată însă *deplin de-abia în trăirea creștină*.

Marea și definitiva însemnătate a întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru destinul omenesc se va reliefa și mai mult.

Am văzut că filosofia mai nouă reprezintă o întoarcere spre realitatea obiectivă. A doua trăsătură a ei este căutarea unei transcendențe ultime, nu pentru a fi cunoscută, ci pentru ca în fața ei și în raport viu cu ea omul să se realizeze în plinătatea sa.

După ce veacuri de-a rîndul filosofia a încercat să răspundă întrebărilor rațiunii, crezînd că de rezolvarea lor atîrnă limpezirea tainelor și problemelor lumii și după ce cîtva timp a exaltat împotriva rațiunii, impulsul vital, iraționalul, în ultima vreme vrea să asculte nu o parte sau alta din ființa omenească, ci omul în unitatea sa integrală, ca existență. Heidegger, Jaspers, Grisebach, corifeii acestei filosofii, vor să descifreze ființa omului în temeliile lui; filosofia lor e o reflexiune asupra categoriilor ontologice fundamentale ale ființei omenești.

Ei spun că omul, ca întreg, se trezește la ceea ce este el propriu, intim (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de existență, care e și de cunoaștere a ceea ce este, numai cînd își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa[1]. Numai cînd omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa.

---

1 **EWALD BURGER**, Der lebendige Christus, Stuttgart 1933, p. 219 : „ Die Frage nach der Existenz enthält die Frage nach der Transzendenz. Das ist das gemeinsame Kennzeichen aller Existenzphilosophie ".

Cînd se raportează numai cu rațiunea la acea transcendență, rămîne într-o ființare amorțită, învîrtoșată, lipsită de rezonanță interioară[1].

O realitate de graniță, o transcendență adevărată pentru om este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul lui sau dominată de el, ci rămîne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strîmtorare, ca o opoziție față de propria sa ființă[2].

O astfel de realitate, este pentru Heidegger, nimicul în care ne trece moartea. Cînd ființa noastră își dă seama de faptul că întreagă e destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu-zis[3].

Grisebach susține că moartea nu este o adevărată transcendență, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea o întîlnire ca între două realități opuse. Omul se gîndește numai la

---

1 **KARL JASPERS**, Philosophie, I. Bd. : Philosophische Weltorientierung, Berlin 1932, p. 23 : „ Das eigentliche Sein, in einem wissbaren Sinn nicht zu finden, ist in seiner Transzendenz zu suchen, zu der kein Bewusstsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt ".

2 Asupra importanței graniței, a transcendenței, pentru ordinea vieții omenești, stăruie mult și Hermann Herrigel în „ Zwischen Frage und Antwort, Gedanken zur Kulturkrise ", Berlin, 1930 : „ Die Grenze bezeichnet also nicht die wandelbare, sondern die unwandelbare Form, das Letzte, Sicherste, Selbstverständlichste ". Comunitate adevărată fără o graniță comună a celor ce fac parte din ea nu e posibilă : „ Gemeinschaft ist da, wo Menschen in einer gemeinsamen Grenze zusammengeschlossen sind, wo sie eine gemeinsame Wirkliehkeit und einen gemeinsamen Horizont haben ". Dar granița aceasta nu e pusă de oameni, de dinăuntrul comunității, ci de dinafară, dintr-un transcendent. „ Die selbstgesetzte Grenze, die von innen her gesetzte Grenze ist streng genommen ein Widerspruch in sich selber... Wo das gemeinsame nur gesetzt ist, wo es auf Übereinkunft, auf einem Sozialkontrakt beruht, ist auch nur fiktive Gemeinschaft, Interessengemeinschaft... Die Grenze ist hier **von innen her** bestimmt, **aus** dem Willen der Einzelnen... Sie gehört also der Gruppe selber an und begrenzt sie **nach** aussen. Wirkliche Gemeinschaft ist dagegen vorzustellen als eine Gruppe, die **von aussen her**, aus dem Jenseits der Grenze, aus dem Absoluten her bestimmt ist und ihre Gestalt erhält. Die Grenze gehört nicht der Gruppe selber an, sondern wird von ihr verstanden als Offenbarung, als Verleiblichung des Absoluten ", p. 27-31.

3 **EWALD BURGER** (Der lebendige Christus, p. 219) interpretează gîndul lui **HEIDEGGER** astfel : „ Die Ganzheit und die Eigentlichkeit des Daseins wird erst offembar an seinem « Sein zum Tode »".

moarte cu anticipaţie. Moartea este punctul ultim al evoluţiei fiinţei noastre, iar gîndul la ea e o meditaţie dinăuntrul nostru asupra acestui sfîrşit natural[1]. De aceea moartea nu ne ridică la starea de adevărată existenţă; nu ne scoate din cercul închis al eului, nu ne face să trăim în realitate şi ca ceea ce sîntem propriu- zis.

Experienţa transcendenţei are loc, după Grisebach, numai în întîlnirea ochi în ochi cu altul, cu un tu; numai în această întîlnire eul e strîmtorat cu adevărat de o transcendenţă, e obligat să se decidă şi să iasă din cuprinsurile iluzorii şi nemărginite ale construcţiilor sale.

Jaspers vede întîlnirea cu transcendenţa în orice nemulţumire a eului cu obiectivările experienţelor sale. Transcendenţa e experiată în comuniune cu altul, se realizează cînd eul depăşeşte obiectivarea semenului. Dar e întîlnită în orice contemplare şi lucrare, cînd eul simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reuşit să surprindă din realitate[2]. Filosofia lui Jaspers are un suflu religios, deşi teama de obiectivare şi de precizare a ceea ce consideră el transcendenţă, îl face să evite orice fixare a experienţei sale într-o doctrină religioasă[3].

---

1 Gegenwart, 1928, p. 556-8 : „ Die Begegnung mit dem Tode ist daher keine Begegnung in Wirklichkeit, sondern eine ständig voreilende, gedachte Begegnung... Dieser Tod ist in der Gesamtentwicklung der Wesen ein gleichgültiger, vershwindener Punkt, denn er gilt ja für alle als Gesetz. Der Tod gehört zum Wesen, er ist eine Bestimmung des Wesens, aber er ist niemals ein Transzendenz, ein Anderes, das dem Wesen des Menschen von aussen eine wirkliche Grenze setzt... Niemals kann man den eigenen Tod in Wirklichkeit efahren. Er gibt uns keine Existenz "

2 **E. BURGER** (Der lebendige Christus, p. 219-220) zice despre Jaspers : „ Wie bei Heidegger das letzte Wort das « Sein zum Tode » ist, so bei Jaspers das « Sein im Scheitern ». Das Scheitern ist die entschiedende « Chiffre der Transzendenz ». Mit der verhaltenen Leidenschaft des Existierenden drängt Jaspers immer wieder die Existenz an die Grenze der Transzendenz und währt zugleich jeder Vergegenständlichung der Transzendenz durch die Metaphysik ".

3 **E. BURGER**, op. c. p. 221 : „ Jaspers Ausführungen sind, vor allem im dritten Band seiner « Philosophie », erfüllt von religiöser Kraft, die aber bewusst zurückgehalten wird ".

Apropierea filosofiei existenţiale de creştinism se arată în faptul general că şi creştinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minţii sau sentimentului, ci întregii fiinţe omeneşti. Căinţa, credinţa, viaţa cea nouă sînt stări şi atitudini totale ale omului. Ba putem spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existenţială după o transcendenţă, e satisfăcută de-abia în creştinism.

Numai creştinismul realizează deplina existenţă, pentru că numai el pune totalitatea fiinţei omeneşti într-un raport cu adevărata transcendenţă.

Această transcendenţă, care nu poate fi în nici un fel făcută parte a conştiinţei eului, este persoana lui Iisus Hristos.

Heidegger, Grisebach, Jaspers se străduiesc să găsească transcendenţa omului, dar nimic din ceea ce oferă ei ca atare nu este adevărată transcendenţă. Moartea, dacă e considerată ca trecere în neant a fiinţei noastre, nu e o transcendenţă; persoana semenului nu e o transcendenţă statornică odată ce ea moare sau o putem reduce la un obiect al voinţei noastre. În general, nu experiem în ea un dat ultim, o graniţă pe care să nu o putem încăleca, o adevărată forţă care ne strîmtorează în mod absolut. Preţuirea semenului ca graniţă de respectat, ca transcendenţă, stă în raport proporţional cu credinţa noastră în Dumnezeu, cu obligaţia în care ne aşează Dumnezeu faţă de semeni. Grisebach cere să nu aducem nici un element aprioric în întîlnirea noastră cu semenul, nici o atitudine principială mai dinainte formulată, ca să putem acţiona exclusiv după necesitatea momentului de întîlnire. Dar pe ce autoritate întemeiază acest îndemn ? Experienţa semenului nu ni se prezintă ca un temei ultim, suficient, al unei asemenea comportări. Numai dacă aducem elementul aprioric al credinţei în Dumnezeu în această întîlnire cu semenul, îl vom experia şi pe el ca pe o graniţă.

Acesta e motivul pentru care Jaspers caută o transcendenţă propriu-zisă, ca un temei ultim al tuturor, adică pe Dumnezeu. Însă transcendenţa, cum o caută Jaspers, uşor poate deveni o simplă stare lăuntrică, o anumită simţire subiectivă.

Numai în împreunarea celor trei realităţi în care Heidegger, Grisebach, Jaspers, au crezut că au aflat transcendenţa producătoare de existenţă, se cuprinde ea cu adevărat.

Adică numai cînd întîlnim *absolutul într-o persoană concretă* facem experienţa transcedenţei. Iar pentru că noi murim, acea persoană istorică trebuie să-şi arate caracterul absolut şi prin aceea că ni se revelează ca stăpînă şi peste regiunea de dincolo de moarte, învingînd moartea ca una ce stă pe tronul suveranităţii supreme. În cazul acesta moartea nu ne mai apare ca un sfîrşit natural în neant, ci ca o poartă prin care străbatem la o şi mai evidentă întîlnire cu persoana lui Iisus Hristos, transcendenţa noastră. Moartea nu este prin sine o transcendenţă, ci prin faptul că în dosul ei ne aşteaptă judecătorul Iisus Hristos. Dacă Iisus nu ar fi înviat şi nu s-ar fi înălţat la cer, El nu ne-ar fi nici în viaţa de aici transcendenţă şi nu l-am aştepta să ne fie nici în cea de dincolo. Cînd Îl ştim pe Iisus viu, viaţa noastră de aici simte în El adevărată graniţă, pe adevăratul judecător şi scrutător, iar moartea nu ne mai e un sfîrşit indiferent, ci momentul de inevitabilă confruntare cu judecătorul care ne aşteaptă.

Transcendenţa adevărată nu o experiază omul în nici unul din sistemele sale intelectuale sau creaţiile sale artistice. De aceea, din nici una nu se desprinde forţa care să-l pună în stare de înfricoşată seriozitate şi responsabilitate, din nici una nu răsare pentru el adevărata cunoaştere de sine, ca existenţă. Cu toate creaţiile sale se comportă omul în spirit de joc.

Raporturile vitale cu semenii aşează pe om într-o stare de mai multă seriozitate. Dar uşor le poate coborî şi pe acestea prin atitudinea egoistă faţă de ei. Aceştia nu pot constitui o graniţă adevărată în calea egoismului şi un temei nezdruncinat al răspunderii.

Plinirea omului într-o viaţă de adevărată seriozitate şi autocunoaştere, de trăire deplină în ceea ce este propriu, vine numai din credinţa în Iisus Hristos, singurul în legătură cu care experiază transcendenţa reală. „ Propovăduirea creştină afirmă nu mai puţin decît că transcendenţa, a cărei necuprinsibilitate şi neobiectivitate

(Unerfassichkeit und Nichtgegenständlichkeit) o apără filosofii existenţialişti cu atîta pasiune, e dată în persoana lui Iisus Hristos, adică în cuvîntul Scripturii. În această persoană contingentă, în acest cuvînt concret are să se afle transcendenţa "[1]. Jaspers socoteşte că transcendenţa nu se poate cuprinde într-o persoană şi de aceea nu e posibilă comuniunea cu ea. Nu se poate afla transcendenţa într-o persoană pentru că persoana e ceva ce se referă la altceva : persoană sau lucru. Ca persoană, Dumnezeu ar avea lipsă de oameni pentru comuniunea cu ei. Transcendenţa s- ar restrînge la o entitate concretă[2]. Pe drept îi răspunde E. Burger că sensul lui Hristos e tocmai acela că în el transcendenţa ni s-a făcut accesibilă de experiat într-o unitate concretă[3].

Faţă de pasiunea filosofiei existenţiale de a surprinde prin cele întîlnite, ca printr-un cifru, infinitatea, E. Burger susţine că această filosofie nu reuşeşte altceva decît să stea la marginea transcendenţei, dar nu să ajungă la o comuniune cu ea. De aceea, prin ea nu se poate dobîndi o existenţă reală, ci se rămîne la simpla posibilitate. Numai în relaţie cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece de la marginea transcedenţei la comuniunea cu transcendenţa, de la tragica frămîntare în posibilitatea existenţei, la realitatea existenţei, de la o bănuială a realităţii divine la experierea ei şi, prin aceasta, la starea de mîntuire[4].

Filosofia susţine că această raportare la un Tu, la Iisus Hristos, nu este o raportare la adevărata transcendenţă, deoarece nu poate fi o scufundare în infinitatea lui Dumnezeu. Infinitatea lui Dumnezeu

---

1 **EWALD BURGER**, op. c. p. 222.

2 Philosophie, Bd. III, p. 166 : „ Persönlichkeit ist doch die Weise des Selbstseins, die ihrem Wesen nach nicht allein sein kann; sie ist ein Bezogenes, muss anderes, ausser sich haben : Personen und Natur. Die Gottheit bedürfte unser, der Menschen, zur Kommunikation. In der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes würde die Transzendenz verringert zu einem Dasein ".

3 Op. c. p. 225.

4 Op. c. p. 226.

trebuie căutată în adîncimile eului sau în direcţia deducţiilor fără capăt ale raţiunii. A căuta pe Dumnezeu într-un tu, fie chiar în Iisus Hristos, pare „ a mărgini infinitatea lui Dumnezeu ". E. Burger răspunde că „ nu infinitatea este mai adîncă decît caracterul personal, ci caracterul personal este mai adînc decît infinitatea "[1]. De fapt, aşa zisa infinitate la care ajunge omul prin sine este un produs al persoanei sale. Iar „ omul este om deplin nu în lăuntricitatea sa, ci în raportul cu tu ". „ Persoana este adevărata adîncime a fiinţei "[2].

Obiecţiunile amintite ale filosofiei se explică din motivul că ea consideră transcendenţa, pe drept cuvînt, şi ca un izvor infinit pentru îmbogăţirea spirituală a omului şi i se pare că o persoană nu poate întruni o asemenea condiţie. De fapt, transcendenţa adevărată are nu numai rolul de-a ne face să ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniţă ce ne dă un fior sfînt, ci ea este şi un izvor, singurul izvor de creştere a noastră. Dar calitatea aceasta pozitivă numai o persoană o poate avea. Singură persoana, prin faptul că ne revendică, ne face să ieşim din noi, să ne depăşim, să intrăm în comuniune cu ea şi, prin aceasta, să încercăm o îmbogăţire adevărată. De la ea la noi se stabileşte o comunicare de existenţă, fără ca să se topească individualitatea noastră. Obiectele şi principiile nu au puterea să ne facă să ieşim din închisoarea egoistă. Persoanele omeneşti au oarecare putere[3], dar nu atîta cîtă are persoana divină. Iar neieşind din noi, neintrînd în comunicare cu valul mare al realităţii, nu ne putem îmbogăţi.

Astfel, cu cît revendicarea ce ne vine din afară e mai categorică, cu cît ne aflăm prin urmare în faţa unei realităţi personale mai intensive, cu atît ne putem depăşi pe noi înşine mai mult, intrînd într-un contact adevărat cu marea realitate. Transcendenţa

1 „ Nicht das Unendliche ist tiefer als das Persönliche, sondern das Persönliche tiefer als das Unendliche ", op. c. p. 215.

2 L. c.

3 **LOUIS LAVELLE**, De l'Acte, p. 519 : „ L'amour... nous oblige a trouver dans les autres consciences... un moyen qui nous invite a nous dépasser nous même ".

adevărată e în acelaşi timp suprema graniţă şi izvorul nesfîrşit pentru noi, căci pe măsură ce o realitate ne e mai deplin graniţă, ne e şi izvor. Dar numai persoana are şi calitatea de graniţă ce rezistă oricărei voinţe a noastre de-a o cuprinde, dar şi de izvor care ne dă putere cînd ne aflăm în comuniune cu ea. Singură persoana ne dă experienţa realităţii din afară de noi, dar ne şi scoate afară din subiectivism şi ne prilejuieşte îmbogăţirea prin contactul cu ea. Cîtă vreme faţă de obiect numai noi sîntem activi, persoana e şi ea factor care ne comunică puterile ei.

Obiectul este doar o reprezentare pasivă a mea. Iar cînd el îmi rezistă, îmi descoperă o limită, dar una pe care o pot învinge sau depărta indefinit pe măsură ce forţa îmi creşte. Singurătatea mea nu e destrămată nici într-un caz nici în altul. Astfel, în faţa obiectelor, ideilor, legilor, nefiind decît eu care mă afirm, înăuntrul meu, mă pot întreba care este valoarea acestei afirmări ? Eu simt nevoia unei confirmări prin altcineva, ca să pot avea siguranţa existenţei mele reale. Subiectivitatea mea trebuie obiectivată, fără ca să piardă din caracterul ei. Eu simt trebuinţa să fiu afirmat de cineva, aşa cum mă afirm eu, prin libertatea şi spontaneitatea lui, să fiu cugetat, voit, iubit, ca să nu fiu un simplu vis subiectiv. Şi e de remarcat că prin faptul că sînt afirmat de o fiinţă, care are ca şi mine voinţă liberă, nu pierd din caracterul meu de subiect, ci abia atunci sporesc în experienţa intimităţii mele. Astfel, prin afirmarea mea de către alţii, prin cugetarea, voinţa şi iubirea lor, cîştig o densitate şi o profunzime de existenţă, cum nu pot avea altfel. Numai experienţa unei persoane care ţine la mine şi la care ţin şi eu, provoacă în mine desfăşurarea tuturor strădaniilor de înălţare, de perfecţionare pentru a fi vrednic de încrederea şi de iubirea ei[1].

1 Am redat în acest pasaj aproape literal cîteva rînduri admirabile din Louis Lavelle, De l'Acte, p. 528- 30 : „ On peut prétendre que j'ai besoin de l'objet qui me résiste et sur lequel je m'appuie pour me confirmer moi-même-dans l'existence. Mais cet objet n'est d'abord pour moi q'une représentation... Quand cet objet me résiste il me révèle une limite de mon action, mais que je puis indéfiniment reculer à mesure que ma force s'accroît. Ni dans l'un cas ni dans l'autre cas, ma solitude n'est rompue. Pourtant, si

Dar dacă persoana simplu omenească întruneşte mai mult decît orice forţă a naturii sau decît orice principiu calitatea de transcendenţă ca graniţă şi ca izvor spiritual pentru mine, Dumnezeu, făcîndu-mi-Se accesibil ca transcendenţă, nu poate lua o formă mai potrivită ca cea de persoană omenească. Tot ce are persoana umană ca putere tainică de confirmare şi de stimulare a existenţei mele foloseşte Dumnezeu revelîndu-mi-Se, dar, pe deasupra, adaugă la această putere a persoanei umane infinitul de autoritate şi de realitate divină, însă în forma aceasta a persoanei umane creatoare de personalitate în mine. Dumnezeu, revelîndu-Se într-o persoană umană, îmi face posibilă intrarea şi persistarea într-un raport viu şi concret cu El, o experienţă veridică a unei realităţi din afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine şi peste

---

c'est par le dedans que je suis capable de m'affirmer moi-même ou si, en d'autres termes, il n'y a que moi qui puisse me poser, je puis me demander quelle est la valeur de cet acte même par lequelle je m'affirme et je me pose moi-même. Suffit-il à m'inscrire dans le monde, à élever jusq'à l'objectivité ma propre subjectivité ?... je possède en effet une existence qui, si elle n'est pas un rêve subjectif, doit pouvoir être affirmée, c'est-à-dire pensée, voulue, aimée par autre conscience qui soit elle même un foyer original de vie personelle afin d'une part, de franchir moi-même les bornes de ma propre intimité subjective... et afin d'autre part, de pouvoir affirmer dans l'être ma subjectivité propre par la reconnaissence même dont elle est l'objet... Chose admirable, c'est à partir du moment où s'établissent des relations entre ma propre conscience et la conscience d'un autre que j'ai seulement le droit de pronnoncer le mot intimité, comme si je ne pouvais découvrir et prouver ma propre intimité que dans une intimité avec autrui. Si on peut considérer l'acte constitutif de notre vie spirituelle l'acte par lequel, nous détournant du spectacle du monde, nous découvrons notre subjectivité propre, on peut dire que son acte le plus émouvant et qui aussitôt lui donne une profondeur et un horizon sans limites, c'est l'acte par lequel nous reconaissons que cette subjectivité elle-même retient l'atention et l'intérèt d'une autre conscience et acquiert ainsi tout à coup une signification universelle et ontologique qui la dépasse et à laquelle elle n'osait pas prétendre... Se sentir aimé, c'est sentir que l'on est voulu comme existant par un autre, c'est s'attribuer à soi-même une densité d'etre qui était restée en doute jusque-là, ou que l'on avait pu se refuser à soi- même par humilité, c'est vouloir se montrer digne de cet amour dont on est l'objet, c'est craindre de n'être jamais à son niveau, c'est découvrir les puissances mêmes qui sont en soi et mettre tout son zêle à les exercer ".

mine şi pe care o simt ca pe limita şi autoritatea absolută a mea, dar, totodată, şi, tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut şi ca pe izvorul care dă creştere şi adîncime continuă intimităţii mele.

Persoana unui om simplu, prin ea însăşi, oricît de mult are însuşirea de-a ne confirma în existenţă, de-a ne face să creştem, simţim totuşi că e limitată în ceea ce ne poate da. De multe ori ne întoarcem dezamăgiţi din încrederea ce i-am acordat-o, cu atît mai mult cu cît e inferioară sub raportul moral. O persoană umană în preajma căreia se experiază prezenţa sfinţeniei, atrage pe oameni cu o forţă cu care nu poate atrage nimic din splendorile sau măreţiile naturii sau ale ideilor şi ea prilejuieşte simţirea unui adevărat *mysterium tremendum*. În faţa purităţii şi neclintirii morale, amestecată cu o prezenţă divină, cu care se înfăţişează sfîntul, omul, conştient de păcătoşenia lui, încearcă un continuu fior de frică metafizică şi totuşi legătura cu el îi dă putere să se depăşească. Pentru omul care a făcut experienţele tuturor felurilor de măreţii ale naturii, ale artei, ale culturii, dar a făcut-o şi pe aceasta a contactului cu un sfînt, e atît de evidentă însuşirea sfîntului de-a reprezenta o transcendenţă mult superioară tuturor celorlalte obiecte şi principii, încît nu-şi poate explica îndoielile altora în această privinţă, decît prin faptul că ei n-au trecut prin toată gama experienţelor.

Dar ceea ce se experiază în faţa unui sfînt e palidă analogie în raport cu experienţa ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos apostolilor şi de atunci tuturor celor ce cred.

Cine a făcut odată o astfel de experienţă acela nu va mai putea afirma că nu se află nici o realitate divină în faţa lui, ci totul e un mit, o creaţie subiectivă.

Caracterul acesta de transcendenţă absolută al lui Iisus nu s-a experiat mai puţin după înălţarea Lui la cer, ci chiar mai intensiv. Pe de altă parte, prin înălţarea Sa la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de pretutindeni. Toţi pot sta în comuniune cu Dumnezeu, altfel de cum ar fi putut dacă nu s-ar fi întrupat. Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toţi prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa.

Şi nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci şi ca realitate lăuntrică prin infinitatea dumnezeirii Sale[1].

Dar şi ca realitate lăuntrică El este altceva decît produsul puterilor noastre sufleteşti. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale. Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufleteşti cresc la o viaţă mai amplă şi mai pură, se numeşte realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective[2]. Viaţa duhovnicească este o viaţă interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relaţie între eul propriu şi Iisus Hristos prin Duhul Sfînt.

E o viaţă raportată la supremul Tu al nostru, la transcendenţa reală, care ne împlineşte ca existenţă.

Astfel, întruparea Fiului lui Dumnezeu se vădeşte ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea şi ca mîntuirea noastră. Raportul de eu-Tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că s-a făcut ca unul din noi, arătîndu-ne totuşi că e Dumnezeu şi dîndu-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeieşti, este acela de maximă apropiere şi dragoste.

---

1 E. BURGER, op. c. p. 227 : „ Der Glaubende soll sich nicht nur objektiv betrachtend, sondern subjektiv existierend zu Christus verhalten. Christus soll nicht nur gegenständliche Gegebenheit, sondern unendliche Wirklichkeit... Immer sieht die christliche Verkündigung ihre Aufgabe darin von der gegenständlichen Gegebenheit des geschichtlichen Jesus weiter zu führen zur Innerlichkeit und Unendlichkeit des lebendigen Christus ".

2 TH. STEINBÜCHEL (Der Umbruch des Denkens, p. 137) zice, comentînd pe F. Ebner : „ Im Worte enthüllt sich das Ich und das Du in seinem Sein und zugleich in seinem gegenseitigen Verbundensein durch den mitteilenden und verstehenden Geist, von dem wir wissen, dass er die lebendige Beziehung ist und setzt, in der Ich und Du leben und ausser der sie nicht sein können. Sie treffen sich im Worte als dem Ausdruck des Geistes, der Beziehung zwischen ihnen ". N. Berdiaiev, în „ Esprit et Liberté ", înţelege, de asemenea, prin viaţă pneumatică relaţia între eul propriu şi Dumnezeu.

III. TEMEIURILE ETERNE ALE MÎNTUIRII

1. Mîntuirea indicată de comuniunea treimică

Angajarea Sa prin întrupare întru mîntuirea oamenilor, a hotărît-o Dumnezeu din eternitate, căci în veci prevăzuse drama omului.

Detaliul acesta, pe care ni-l vesteşte limpede Sf. Scriptură, e un mare mister. El trimite, fără posibilităţi de lămurire raţională, la problema libertăţii lui Dumnezeu şi la aceea a predestinării. Dacă din eternitate a luat Dumnezeu această hotărîre, mai este ea o hotărîre propriu-zisă ? A fi luat o hotărîre înseamnă, în exeperienţa noastră, a fi stat într-un moment în care puteai să iei altă hotărîre. Dar, dacă n-ar fi luat din veci hotărîrea aceasta, ar însemna că Dumnezeu n-a prevăzut căderea omului şi că S-a angajat într-o acţiune de importanţa uriaşă a întrupării şi jertfei, la o cotitură a existenţei sale. O întrebare tot atît de greu de lămurit, este aceea : mai e căderea lui Adam un act liber, dacă din veci există, făcut gata planul pentru mîntuirea oamenilor ?

Dar cugetarea religioasă, care se mişcă în interiorul credinţei, desfăşurînd conţinutul ei şi se nutreşte din experienţa Revelaţiunii, a unui raport viu cu Dumnezeu, nu are pretenţia să epuizeze misterele acestui raport, ci să constate că el e mîntuitor şi să vadă prin ce anume e mîntuitor. Raportul între sine şi Dumnezeu, fiind certitudinea de temelie a credinciosului, a celui ce-a făcut experienţa Revelaţiunii, acesta ştie că prin cugetare nu poate gîndi pe Dumnezeu în afară de acest raport şi, prin urmare, în unilateralitatea transcendentă sau în contopire cu imanenţa. Raţiunea, care nu are experienţa Revelaţiunii, ci e purtată numai de curiozitatea neexistenţială de-a şti, poate plasa pe Dumnezeu sau în alternativa transcendentă sau în cea imanentă. Ea poate spune sau numai că Dumnezeu e neschimbabil, sau numai că e schimbabil. Dar omul religios, care experiază pe Dumnezeu ca Dumnezeu adevărat, dar şi ca Dumnezeu Mîntuitor, ca Dumnezeu

5 — Restaurarea omului — cd. 263

angajat în salvarea omului, nu poate vedea şi cugeta pe Dumnezeu decît în formula paradoxului : neschimbabil dar cu o activitate ce ţine seama de schimbarea lumii, transcendent dar prezent în ordinea imanenţei. Nu putem şti cum e exact Dumnezeu, dar paradoxul exprimă un adevăr general, sigur valabil despre El : Dumnezeu, dar Dumnezeu interesat de lume. Adevărul nu e în nici un caz în formulele unilaterale, simpliste ale logicii formale. (Vezi art. nostru „ Despre dogmă ", Gîndirea, Apr. 1941).

Acest adevăr larg îl exprimă şi dogma despre hotărîrea eternă a lui Dumnezeu cu privire la întrupare şi mîntuire. Ea salvează neschimbabilitatea lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp îl raportează la lume şi la vreme, ridicîndu-L totuşi, prin libertatea ce I-o recunoaşte, deasupra ei.

Dar această dogmă mai exprimă ceva : importanţa lumii şi a mîntuirii ei pentru Dumnezeu. Lumea este produsul libertăţii lui Dumnezeu, dar nu un produs arbitrar, accidental. Ea e legată de veşnicia lui Dumnezeu, dar cu o legătură pe care Dumnezeu o voieşte liber. Ea nu e gîndită de Dumnezeu împotriva voinţei Lui. Dumnezeu se află cu lumea în raport de liberă şi totuşi veşnică gîndire şi hotărîre. În schema acestei antinomii, ale cărei adîncimi vii nu le putem străbate, se salvează atît demnitatea libertăţii şi neschimbabilităţii divine, cît şi demnitatea şi importanţa lumii. Pe amîndouă le trăieşte credinţa şi despre amîndouă îşi dă seama cugetarea teologică.

Aceleaşi lucruri sînt de spus despre raportul lui Dumnezeu cu mîntuirea lumii. Dumnezeu e liber faţă de ea, dar totuşi neschimbabil, iar ea este legată de veşnicia lui. Mîntuirea apare ca o lucrare profund serioasă, nu numai prin aceea că Dumnezeu însuşi s-a angajat în ea, ci şi prin aceea că formează preocuparea şi planul veşnic al Lui. Şi mai mult decît creaţiunea, angajarea din veci a lui Dumnezeu în mîntuirea lumii şi încă prin întruparea şi răstignirea Fiului Său, descoperă nesfîrşita dragoste a Lui faţă de ea. Mărimea tainei „ din veci ascunsă şi de îngeri neştiută " stă în mărimea dragostei lui Dumnezeu faţă de lume. Nici îngerii nu şi-ar fi putut închipui că în sînurile lui Dumnezeu se ascunde din veci, împreunată cu fiinţa Lui, o atît de mare dragoste faţă de lume. Arătarea ei este în acelaşi timp

dezvăluirea unei valori neînchipuite a lumii. Nimeni, pînă la întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-a fost în stare să dea atîta însemnătate lumii şi în special omului. Revelaţiunea deplină a lui Dumnezeu în întrupare este în acelaşi timp descoperirea deplină a celei mai uluitoare valori a omului. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, din iubire faţă de om, stă în legătură cu felul de fiinţare însăşi a lui Dumnezeu. Ceea ce vrea liber din eternitate, e ceva conform cu forma de viaţă a Sa. Nu potrivnic voii Sale se face întruparea, dar nici ca o invenţie arbitrară. *Acest temei al întrupării, plasat în însăşi existenţa divină, nu poate fi decît forma de comuniune trinitară a ei.* Creaţiunea nu este o prelungire a Treimii şi nici mîntuirea. Deci nu au caracter de necesitate. Treimea nu are lipsă pentru completarea şi fericirea Sa de lume sau de mîntuirea ei, adică de lărgirea comuniunii. În cazul acesta oamenii ar trebui să fi egali cu persoanele divine. Creaţiunea se realizează printr-un salt în afară de desfăşurarea firească a vieţii divine. Mîntuirea stă în legătură cu acest salt. Prin urmare, ele sînt produse ale voinţei, exclusiv ale voinţei divine. Dar nu e mai puţin adevărat, că în viaţa internă a lui Dumnezeu au temeiul care le indică. Nu le cere viaţa internă a lui Dumnezeu, dar le arată ca posibilităţi conforme cu ea. Aci trebuie să ne oprim : *originea creaţiunii şi a mîntuirii se află la punctul unde se întîlnesc indicaţia fiinţei şi hotărîrea voinţei divine.* Acesta e adevărul general pe care îl cuprinde misterul hotărîrii eterne cu privire la ele, mister pe care mintea noastră îngroşată, cu noţiunile ei înţepenite, nu-l poate exprima decît în combinarea unor formule unilaterale, extreme, care apar ca stînd în contrazicere.

Toţi teologii, în frunte cu Dionisie Areopagitul[1], deduc creaţiunea lumii din însuşirea binelui în Dumnezeu. Binele se vrea gustat de cît mai mult fiinţe. Dar cum nu poate fi cineva bun decît în

1 „ Şi precum soarele nostru, nu socotindu-se şi decizîndu-se, ci prin însuşi faptul de-a fi, luminează toate cîte sînt în stare să se împărtăşească de lumina lui, după puterea lor, la fel şi Binele (care e mai presus de soare, cum e arhetipul în existenţa lui reală mai presus de o icoană ştearsă) emite tuturor celor ce sînt razele întregii bunătăţi după măsura fiecăruia. Prin ele s-au constituit toate existenţele inteligibile şi

comuniune, se poate spune că temeiul indicator spre creaţiunea lumii este comuniunea treimică a lui Dumnezeu[1], care, tocmai fiindcă e o fericită comuniune, vrea să se bucure şi alte fiinţe de această fericire, iar fiindcă împrăştie căderea lor din ea, vrea şi restabilirea prin întruparea Sa.

Unii teologi ruşi, ca S. Bulgakov şi N. Berdiaiev, merg în această direcţie pînă la a afirma un fel de omenitate eternă a Fiului lui Dumnezeu, sau un fel de teandrie fiinţială a omului. Bulgakov, de pildă, susţine că eul sau subiectul din om este necreat, numai natura lui - constătătoare din suflet raţional şi trup - este creată. Dar şi natura umană este o copie exactă a naturii divine, este fiinţa divină pusă în stare de devenire, este Sofia creată ce corespunde Sofiei necreate. Eul omenesc, fiind necreat, e de esenţă divină, încît între el şi Logosul divin nu e o deosebire calitativă, iar între natura lui şi natura Logosului există o corespondenţă perfectă. Luînd în Iisus Hristos locul subiectului, al eului omenesc, Logosul divin, nu s-a produs un eveniment prea nou şi neadecvat naturii omeneşti, ci unul destul firesc. Un eu omenesc de esenţă divină a fost înlocuit prin supremul eu de esenţă divină. Purtătorul Sofiei necreate şi- a luat în conducere şi Sofia creată, care dealtfel e purtată tot de euri de esenţă divină.

Speculaţiile acestea, care îşi au în parte originea în doctrina despre Sofia a lui Iakob Böhme[2], au pierdut suportul religios al experienţei Revelaţiunii prin credinţă. Ele sînt fructul fanteziei gratuite. Teoria lui Bulgakov iese, pe lîngă aceea, din schema dogmei

---

spirituale, puterile şi lucrările "... P. G. 3. 693-696.

1 **Unul** în sens simplist nu poate fi bun. **ALEXANDER KOYRÉ**, comentînd pe Iakob Böhme, zice : „ Das ewige Eins ist nicht wirklich eins, so wenig wie es das Gute ist ... wiel es das Eins bleibend, weder lieben, noch erkennen, weder sich selbst lieben, noch sich selbst erkennen kann ". „ Die Gotteslehre Iakob Böhmes " in „ Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologishe Forschung, Husserl–Festschrisft", Halle a.d. Saale, 1929, p. 250.

2 **A. KOYRÉ**, op. c.

creştine, trecînd în panteism[1]. De aceea se recomandă faţă de ele multă rezervă.

Revelaţiunea ne spune că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, iar mîntuirea urmăreşte restabilirea omului „ ca să fie asemenea chipului Fiului Său " (Rom. 8, 29), fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului cel Unul-născut. Dar Sf. Scriptură nu cuprinde nici o speculaţie asupra substanţei. Înfierea o întemeiază pe dragostea ce se stabileşte între Dumnezeu şi om. Dragostea, care întemeiază acest raport filial, o coboară în om Duhul lui Dumnezeu. E o dragoste ce vine de la Dumnezeu. „ Cîţi sînt mînaţi de Duhul lui Dumnezeu, sînt fii ai lui Dumnezeu ". Ei au luat „ Duhul înfierii " (Rom. 8, 14-15)[2].

Fiul lui Dumnezeu cel veşnic şi Unul-născut a venit să ne aşeze şi pe noi în raportul în care se află El cu Tatăl - deşi sîntem creaţi - şi prin urmare, în raport de frate şi frate cu Sine[3]. Aceasta a voit-o şi prin creaţiune Dumnezeu. Numai în sensul acesta, întrucît omul este capabil de acest raport, se poate spune că el are sau e capabil de o anumită conformitate cu Dumnezeu.

Comuniunea cere ca partenerii să aibă ceva care să-i apropie, care să-i ajute să se înţeleagă. Deoarece puterea care-l face pe om capabil de comuniune e de la Dumnezeu, nefiind decît însăşi dragostea Lui, se poate spune despre el că, întrucît a creat, este o deosebire prăpăstioasă între el şi Dumnezeu, deşi e după chipul Lui, dar dragostea copleşeşte acesată deosebire, făcîndu-l, cum spune Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu prin har[4]. Dar dacă e posibil să se

---

1 Agneţ Bojii (Mielul lui Dumnezeu), Paris, 1933.

2 „ Iar cînd a venit plinirea vremii a trimis Dumnezeu pe **Fiul Său** cel născut din femeie, care s-a făcut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, **ca să primim înfierea**. Iar pentru că sînteţi fii, a trimis Dumnezeu pe **Duhul Fiului** în inimile voastre, care strigă : Avva, Părinte ", Gal. 4, 4-6.

3 Sf. Grigore al Nisei, P. G. 46, 628 A. Vezi la : J. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, p. 116.

4 „ Dacă sîntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noştri şi ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu, nemaipurtînd nimic pămîntesc în noi, ca să ne apropiem de Dumnezeu şi să devenim dumnezei (Θεοὶ γενώμεθα), primind de la

încopcieze în om puterea dragostei divine, el trebuie să aibă, prin însăşi creaţiunea, ceva de care să se încopcieze. Este, cu alte cuvinte, în om capacitatea de a primi dragostea, prin care să răspundă dragostei lui Dumnezeu. Mai determinat, omul are prin creaţiune *capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine*, capacitate ce nu se şterge nici prin păcat. Obiectele nu au această capacitate, nici animalele. *Subiect actual al dragostei* devine omul numai cînd primeşte în sine dragostea lui Dumnezeu, dar *capacitatea de a deveni subiect al dragostei* ce coboară de sus, trebuie să o aibă el. Şi trebuie să înţelegem această capacitate de a deveni subiect al dragostei divine nu ca o capacitate de recepţie pasivă, ci ca o capacitate de a şi-o însuşi şi de a creşte în ea şi prin eforturi proprii, căci omul trebuie să colaboreze la mîntuirea sa.

Capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, adică Dumnezeu prin har, trebuie să corespundă cu chipul lui Dumnezeu în om, *iar starea actuală de subiect al acestei dragoste* cu asemănarea Lui. În sine, capacitatea omului de a deveni subiect al dragostei divine înseamnă capacitatea lui de-a o primi în măsură tot mai sporită prin eforturi proprii şi de a o manifesta ca ceva propriu. Obiectul nu o poate primi, nu şi-o poate însuşi şi manifesta ca a lui. Trebuie o anumită activitate în acest scop, pe care faptul că dragostea vine ca un dar nu o exclude[1]. Putinţa de a primi ceva şi de

---

Dumnezeu calitatea de dumnezei (ἐχ Θεοῦ τὸ Θεοὶ εἶναι λαβόντεζ) ", P. G. 99, 1189. „ Spre aceasta ne-a făcut Dumnezeu ca să devenim consorţi ai firii dumnezeieşti (ἵνα γενώμεθα Θείαζ χοινωνοὶ φύσωζ) şi părtaşi ai veşnicie Lui şi să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea prin har ", P. G. 90, 1193. Citate cu acest cuprins de la alţi Sf. Părinţi vezi la Nichifor Crainic, Cursul de mistică ortodoxă, bătut la maşină de E. Olteanu, Buc. 1936.

1 Despre această împreunare a activităţii şi pasivităţii în toată viaţa noastră de cunoaştere şi iubire, vezi Louis Lavelle, op. c. : „ L'amour jaillit de la partie active de nôtre âme, mais en même temps il est éprouvé dans cette partie passive. où nous subissons l'action d'autrui, quelquefois cette pure action de présence qui est déjà en lui une action d'amour avant d'être parvenue à la conscience distincte d'elle même ". P. 526. „ L'attention nous rend admirablement sensible la corrélation de l'activité et de la passivité de l'esprit qui reçoît du réel à proportion même que l'acte de l'attention a

a manifesta ca o însuşire proprie este caracteristica subiectului în general. Omul este subiect şi înainte de a fi purtătorul dragostei divine, deşi subiect deplin devine de-abia prin primirea şi manifestarea ei.

Subiectul este un centru ultim de spontaneitate şi autodeterminare conştientă. El este un focar conştient de independenţă. Conştiinţa şi libertatea, care înseamnă capacitatea de activitate liber decisă, formează laturile esenţiale ale lui. Omul îşi dă seama de sine ca de un centru ultim şi suveran al tuturor actelor sale. Conştiinţa o are pentru a-şi da seama de autodeterminarea sa suverană şi pentru a face uz de ea, căci, dacă nu s-ar determina conştient, nu s-ar mai determina el, ci ar fi determinat de altceva decît de el însuşi. Dar conştiinţa e şi cunoaştere, iar cunoaşterea oferă libertăţii un tablou real, bogat al tuturor posibilităţilor ei.

Prin calitatea de subiect omul este într-o anume măsură *causa sui* în sensul că *el* este ultimul for şi izvor al actelor sale, nu o forţă externă sau internă care nu-l ascultă, ci el însuşi. Din acest motiv *el* este cel care se creează, alegînd din mai multe posibilităţi de autorealizare pe una. Nu e *causa sui* în mod absolut, căci nu-şi dă şi existenţa ca punct de plecare şi nici posibilităţile de înfăptuit.

Dar deşi nu e *causa sui* în mod absolut, omul întrece, prin calitatea lui de subiect, obiectele. Obiectul nu există în el însuşi, nu are o existenţă interioară şi o autodeterminare. Obiectul e victima subiectului, e materia lui pasivă. El există numai pentru subiect, are o existenţă înregistrată numai de acesta. El e unealtă fără rezonanţă interioară, are numai o existenţă exterioară. Existenţa lui este mai puţină decît a subiectului. A-ţi da seama de existenţă e un mod de a exista în plus şi de-a avea o putere în plus.

Dumnezeu numai în direcţia aceasta de subiect trebuie cugetat. Dar El este subiectul absolut, *causa sui* în sensul eminent, întrucît nici existenţa nu o are de la o forţă mai presus de El, ci El

---

plus d'intensité et de pureté ", p. 482.

însuşi este izvorul ei. Lui trebuie să-I atribuim, dacă nu toate modurile de existenţă, desigur cele superioare, iar cel mai înalt mod de existenţă din lume este cel de subiect. Dumnezeu este subiectul deplin, fiind Suveran absolut al actelor Sale, neatîrnînd de nimic şi avînd mai mult decît oricine existenţa pentru Sine şi în Sine ca bun de care se bucură El, nu ca bun pentru alţii şi nici avînd lipsă de alţii pentru a fi confirmat în existenţă. Faptul că noi experiem existenţa unui om, în special la persoana a doua, cînd ne agrăieşte direct, ca mai intensă decît a unui obiect, sau a unui om la persoana a treia, cînd pentru noi face trecerea spre obiect, e încă un temei că Dumnezeu numai ca subiect poate fi conceput. În raport cu obiectele sau cu un om la persoana a treia experiem o existenţă mai puţină, pentru că sîntem prea plini de noi înşine şi ele nu au putere suficientă să ne trezească în faţa unei realităţi deosebite de noi. Gîndirea asupra lor nu ne pune în raport destul de real cu ele, ci ne face să ne închidem în noi.

Dumnezeu, cînd e experiat de fapt, trebuie să fie experiat ca o realitate care ni se impune cu o existenţă de supremă intensitate, deci nu ca obiect pasiv şi neputincios al gîndirii noastre, ci ca subiect voluntar ce ne strîmtorează. În Vechiul Testament Dumnezeu îşi zice: „ Eu sînt cel ce sînt " (Iahve). E numele Lui cel mai adecvat. Dintre toate realităţile din lume, cea pe care o experiem ca pe o existenţă mai intensă este omul la persoana a doua, căci atunci vorbeşte el ca persoana întîi, îşi manifestă voinţa, ne face să tăcem şi să ascultăm, ne smulge din cercul magic al egocentrismului, nu sîntem numai noi activi prin gîndire sau acţiune, ci şi el. De aceea şi pe Dumnezeu îl experiem mai adecvat atunci cînd auzim că El vorbeşte la persoana întîi, iar noi tăcem cu frică şi cu cutremur. Cînd începem să vorbim noi despre Dumnezeu, am ieşit din nemijlocita experienţă a prezenţei şi a existenţei Lui de supremă intensitate. Dar numele Lui cel mai adecvat : „ Eu sînt cel ce sînt ", nu-L poate rosti omul, căci ar fi o impietate să se substituie lui Dumnezeu şi să spună în locul Lui aceste cuvinte. De aceea Evreii trec peste cuvîntul Iahve la citirea Sf. Scripturi, îl ascultă numai, sau, punînd sub consonanţele lui vocalele de la Adonai, îl citesc Iehova. De fapt cuvîntul Adonai-Domnul, cu

sensul lui de autoritate suverană, e cel mai potrivit să actualizeze în om, cînd îl rosteşte, experienţa puterii stăpînitoare a realităţii copleşitoare a lui Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă că Dumnezeu este subiect şi că omul înfăţişează chipul Lui tocmai în acest titlu de nobleţe al fiinţei Lui.

Deoarece am spus că mîntuirea constă în ridicarea omului de la starea simplă de subiect la aceea de subiect al dragostei divine, se naşte întrebarea : constituie dragostea o desăvîrşire a caracterului de subiect şi o are deci şi Dumnezeu ? Pentru a răspunde la această întrebare sînt necesare cîteva cuvinte despre dragoste.

Dragostea are siguranţa, are experienţa lui *tu* ca realitate ce se ridică peste lumea obiectelor, ca realitate ce nu există pentru a-mi sta la discreţia proprie, pentru a fi înghiţită în masa celor ce-mi sînt indiferente. Toate pornirile şi atitudinile mele prin care folosesc sau caut să folosesc ceva, însingurîndu-mă, nu sînt dragoste, nici subiect al dragostei, nici subiect în sensul deplin. Pot să devin întreg, astfel, de porniri şi de aptitudini. Dragostea este acea vedere din mine care, descoperind un tu, mă scoate din singurătate, îmi dă experienţa tovărăşiei, prieteniei adînci, totale, experienţa că tu eşti cu mine pînă în adîncul meu, în cele mai intimie bucurii şi dureri, că de tine mă prind, cu tine mă ajut, mă mîngîi, mă uşurez, chiar în exeperienţa celei mai grozave singurătăţi a morţii. Dar aceste bucurii şi uşurări le am prin tine nu întrucît mă gîndesc la mine. Îndată ce am acest gînd egoist nu mai e dragoste, nici tovărăşie, ci singurătate. Toate le am prin tine, întrucît nu mă mai gîndesc la mine, ci sînt aţintit numai spre tine, spre experienţa ta. Uit atunci de toate ale mele. Nimic nu mă mai doare, nu mă mai nelinişteşte din ceea ce mă priveşte pe mine, ci numai ale tale. Am lepădat toate poverile mele, luîndu-te exclusiv pe tine ca grijă şi povară a mea. Eu trăiesc prin tine. Cei ce se iubesc unul altuia îşi iau poverile reciproc. (Iisus ia păcatele noastre şi noi patimile Lui). În dragoste eu îmi găsesc suprema fericire în tine. Dragostea este suprema răspundere pentru altul. Aşa experimentăm şi dragostea semenului nostru : ca subiect împovărat de suprema răspundere pentru noi, avîndu-şi în aceasta şi suprema fericire. Tot ce posedă o persoană este pentru a-i servi ca instrument de

comunicare a iubirii. Natura, ca proprietate, nu are alt rost. Trupul omului, de asemenea. Însuşirile intime la fel. Tot dă altuia şi pe sine însuşi. Dar şi în predarea totală, chiar a sa proprie, el rămîne subiectul predării. Totul serveşte dragostei, comuniunii, raportului de eu-tu. Prin dragoste avem descoperit, ca supremă realitate, pe altul ca subiect, ca ceva care ne limitează, ca ceva care nu mai e sub noi, ci în faţa şi deasupra noastră în sensul că ne obligă cu o seriozitate de o infinită adîncime, ca ceva de care nu putem dispune, chiar dacă fizic am putea. Şi în acelaşi timp dragostea e asumarea acestei răspunderi şi deplină bucurie în servire.

Înmănunchind toate aceste manifestări şi altele nenumărate, putem spune că prin dragoste afirmăm pe altul ca subiect liber, ca şi noi şi nu-l reducem la obiect, ca şi el să ne afirme pe noi. Ne facem dependentă fericirea noastră de el, după ce îl recunoaştem generos şi îl ajutăm să se consolideze în demnitatea de centru ultim şi liber al actelor sale. Prin dragoste dăm tot ce avem altuia, realizîndu-l pe el, ca apoi să primim totul de la el. Pentru că avem lipsă de confirmarea noastră în existenţă, prin aprecierea şi consideraţia liberă a altuia, facem totul să-l ridicăm la această stare[1].

Dragostea este aplecarea spre altul pentru a da şi pentru a primi (nu pentru a răpi, ca de la obiect, fără voia aceluia, ci pentru a atîrna de voia lui).

Cît se împacă atunci dragostea cu caracterul de suveranitate al subiectului ? Şi cît îl împlineşte ?

S-a remarcat că abia dragostea ne face liberi deplin. Numai ce săvîrşim din dragoste, săvîrşim cu totul liberi[2]. Suveranitatea nu înseamnă egoism, ci lipsă de silă, spontaneitate. Dînd totul altuia, dăm liber, iar primind totul de la altul, primim numai de la cel ce ne iubeşte, care, aşa dar, nu ne forţează, ci ne sporeşte libertatea. Iubirea altuia, manifestările ei îţi moaie învîrtoşările şi te adînceşte în

1 **LOUIS LAVELLE**, op. c. 528-30.

2 **LOUIS LAVELLE**, op. c. 532-33.

ceea ce e nobil în tine, ea face să te găseşti în intimitatea ta. Libertatea amîndorura sporeşte în această comunicare, în această încurajare şi afirmare reciprocă. Omul devine robul patimilor, slăbind în caracterul lui de subiect, cînd nu iubeşte. Egoismul, invidia, teama sînt forţe care îi mărginesc libertatea şi suveranitatea. Subiectul e subiect numai în comuniune cu alte subiecte. Astfel, subiectul deplin este subiectul purtător de dragoste, subiectul deplin este o intenţionalitate nereţinută după comuniune. Conştiinţa şi libertatea, departe de-a exclude această intenţionalitate, o servesc pe ea. Din faptul că subiect deplin e omul numai cînd e purtător al dragostei, urmează că nu e posibil omul deplin fără dragostea de la Dumnezeu, fără raportul cu El. O natură omenească de sine existentă este *eo ipso* într-o stare subnaturală[1]. Fără dragostea permanentă a lui Dumnezeu, duce o existenţă bolnavă.

Dar totuşi, aşa ştirbită şi nedeplină, capacitatea de a fi subiect al dragostei şi prin urmare însuşi caracterul de subiect, se poate constata şi în omul care nu are în sine dragostea lui Dumnezeu, în omul căzut. El simte asupra sa forţa privirii şi a opiniei altuia, se simte obligat să ţină cont de el în tot ce face, îl simte pe acela oarecum ca „ subiect " ce nu-i stă în simplă subordine şi indiferenţă ca orice obiect. Se simte faţă de acela într-o referinţă specială pe deasupra obiectelor, într-o obligaţie de a răspunde la aşteptările lui. Precum e acela subiect, e şi el subiect, întrucît e capabil de a răspunde şi se simte obligat la răspundere[2]. Pe altul îl simte ca subiect întrucît se simte pe sine obligat de a referi tot ce face la părerea lui, la aşteptările lui, de a răspunde prin toată acţiunea şi viaţa sa aceluia. Toate simte că le face pentru altul. Avocatul altuia în noi, ceea ce ne face să fim responsabili lui, este conştiinţa. Pe măsura simţirii obligativităţii de a

1 Catolicismul susţine că omul ieşit din legătura cu Dumnezeu prin cădere, a rămas cu „ natura pură ". Natura aceaasta este însă, în orice caz, „ ceva chinuit, ceva ce nu vrea Dumnezeu ".

2 **E. BRUNNER** vede în responsabilitate fiinţa omului şi chipul dumnezeiesc în el. (Der Mensch im Widerspruch, Berlin, 1937).

răspunde altuia, pe măsura tăriei vocii conştiinţei, e crescută în noi capacitatea dragostei şi subiectul. De cele mai multe ori omul luptă împotriva acestei obligativităţi. Deşi involuntar, lucrează pentru vederea altuia, dar perverteşte această lucrare, amestecînd-o şi murdărind-o cu sentimentul vanităţii. Dar vanitatea, de a cărei forţă nu poate scăpa nici un om din cei lipsiţi de dragoste, împreunînd în ea orgoliul şi grija de alţii, e şi ea o mărturie a responsabilităţii omului, a caracterului său de subiect. Intenţionalitatea după comuniune, care e caracteristica stării de dragoste, se manifestă, oricît ar încerca omul să o înăbuşe, şi în starea căzută, ca o structură fundamentală a fiinţei lui. Filosofia mai nouă a stabilit acest lucru cu deplină claritate[1].

Dacă destinaţia fundamentală a omului este să fie subiect al dragostei şi fiind creat spre aceasta a primit pecetea chipului dumnezeiesc, dacă mîntuirea nu urmăreşte decît ridicarea omului la asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-l şi pe el fiu, iar aceasta se face prin trimiterea dragostei divine, adică a Duhului de fiu în el, atunci modelul dumnezeiesc care stă la baza creaţiunii şi a mîntuirii, modelul divin al omului, sau „ Omul ceresc ", nu ar avea să stea în altceva decît în caracterul de subiect desăvîrşit al dragostei în comuniune. Iar aceasta este Dumnezeu întrucît e o trinitate de Persoane.

Temeiul şi modelul creaţiunii şi mîntuirii ar fi deci modul de fiinţare a lui Dumnezeu în Sfînta Treime.

Dar nu putem aplica întrutotul cele spuse, despre raportul între subiectul omenesc şi dragoste, la Dumnezeu.

---

1 De pildă **M. HEIDEGGER** spune : „Als Mitsein « ist » daher das Dasein wesenhaft umvillen Anderer. Das muss als existentiale Wesensaussage verstanden werden. Auch wenn daas jeweilige faktische Dasein sich an Anderenicht kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, ist es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existentialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon «erschlossen » ". Sein und Zeit, p. 123.

Desigur, Dumnezeu întruneşte deplin caracterul personal, nu numai întrucît e existenţa şi suveranitatea absolută, ci şi întrucît e dragoste.

Dar pe cîtă vreme dragostea la om, legîndu-se de insuficienţa lui, datorită caracterului creat, este experiată ca o necesitate, ca o împlinire, Dumnezeu nu o experiază ca acoperind o insuficienţă. Persoanele divine trăiesc, desigur, într-o referinţă absolută una faţă de alta şi fiecare dăruieşte tot ce are şi pe Sine însăşi celeilalte, rămînînd şi în cea mai desăvîrşită dăruire sau tocmai de aceea subiect. Dar ele nu simt decît dragostea de a da.

Deşi fiecare dînd totul primeşte totul, ele nu au ca omul sentimentul unei lipse ce va fi împlinită prin dragostea celeilalte persoane. Plenitudinea de existenţă (fiinţa divină) este atît de neseparată de fiecare, încît simultan darea este şi o luare. Intenţionalitatea după comuniune la persoanele Sfintei Treimi nu trebuie înţeleasă ca pornită dintr-o lipsă ca la om, ci la ele dragostea trebuie înţeleasă ca pornirea cea mai curată, ca manifestarea celei mai depline existenţe posedată în unitate.

Unitatea de fiinţă nu face decît să exprime faptul că fiecare persoană posedă continuu întreaga existenţă. Pe culmile iubirii nu se mai observă dăruirea şi primirea, ci bucuria unei posesiuni comune. Totuşi în doctrina despre Dumnezeu se accentuează nu numai unitatea, ci şi trinitatea, arătîndu-se că chiar la Dumnezeu bucuria este o expresie a comuniunii.

Deşi fiecare persoană este plenitudinea existenţei, fericirea nu stă în posesiunea singuratică a ei, ci în posesiunea comună. Deşi Dumnezeu are în infinitatea existenţei Sale izvorul şi temeiul unei fericiri neţărmurite, prin învăţătura creştină se îndepărtează de la această fericire orice trăsătură egoistă. Bucuria şi fericirea nu pot exista decît împreunate cu generozitatea, cu afirmarea altuia.

Toate doctrinele despre Dumnezeu care vreau să argumenteze că El, spre deosebire de oameni, poate avea în Sine fericirea unei autocontemplaţii infinite, neavînd lipsă de nimic altceva, sînt depăşite de creştinism, singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care nu o lipseşte de elementul esenţial al

generozităţii, fără ca să fie necesar pentru aceasta o creare din veci a lumii. Şi la Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesiunea existenţei, ci de comuniunea subiectelor[1].

Caracterul personal al lui Dumnezeu implică pluripersonalitatea, căci persoana fără bucuria comuniunii şi a dragostei nu e deplină. Iar cum lui Dumnezeu nu I-a putut lipsi niciodată fericirea şi dragostea, nu I-a lipsit nici caracterul personal şi deci treimic. Teoria lui Iakob Böhme şi a misticilor germani anteriori, după care personalitatea, respective tripersonalitatea lui Dumnezeu, e o etapă ulterioară în evoluţia lui Dumnezeu, izvorîtă dintr-o deitas, care are şi ea la bază un abis nedeterminat[2], nu corespunde duhului creştin. În Răsărit, spre deosebire de Apus unde s-a încercat totdeauna dintr-o tendinţă filosofică şi panteizantă unificatoare a se deduce caracterul personal şi treimic al lui Dumnezeu dintr-o substanţă impersonală, s-a afirmat coexistenţa eternă a unităţii şi a trinităţii lui Dumnezeu. Caracterul personal şi treimic al lui Dumnezeu nu e mai puţin esenţial, nu e un derivat din fiinţa Lui, ci totdeauna, din eternitatea fără de început, realitatea supremă are caracter personal şi treimic, fiind totodată o unitate de fiinţă în cel mai deplin înţeles al cuvîntului[3].

Astfel, omul în calitatea lui de subiect este un chip al lui Dumnezeu. Creaţiunea este o operă divină liberă, dar după indicaţia vieţii divine. Iar mîntuirea restabileşte şi desăvîrşeşte creaţiunea după

---

1 Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G. 90, 892, spune : „ Concepţia iudaică, mărginind principiul cel unic la o persoană şi aceasta subsistînd fără Cuvîntul şi Duhul Sfînt, îl face îngust şi nedesăvîrşit şi aproape nesubsistent, ca pe unul ce e lipsit de cuvînt şi de viaţă. Astfel ei cad din motive contrare păgînilor în acelaşi rău al ateismului ".

2 ALEXANDER KOYRÉ, op. c. p. 225-281.

3 Sf. Maxim Mărturisitorul, l. c. : „ Treimea în unime şi unimea în treime. Nu una în cealaltă. Căci Treimea nu e în unime ca un accident în fiinţă. Nici unimea în Treime, căci nu e o (simplă) calitate. Dar nu e nici una din cealaltă. Pentru că nu provine Treimea din unime ca un produs al ei, căci nu e devenită şi se autorevelează ". Dar nici unimea nu e o sinteză a celor trei persoane sau ceva privit numai cu mintea în cele trei.

modelul vieţii intertrinitare, ridicînd pe om de la chipul ştirbit al lui Dumnezeu la asemănarea cu El.

2. Fiul lui Dumnezeu, Împlinitorul operei de mîntuire

Prin creaţiune, Tatăl vrea să mărească numărul subiectelor care să se bucure de fericirea comuniunii cu El. Nu pentru fericirea Sa, căci comuniunea cu celelalte subiecte divine nu lasă nici o scădere fericirii Sale. Vrea să aibă mai mulţi fii. Vrea subiecte mai multe cărora să le fie Tată. Dar divinitatea nu se înmulţeşte şi nu scade. Alte subiecte nu pot veni la existenţă decît prin creaţiune. Subiectele create însă nu pot rămîne sau nu se ridică la înălţimea cerută de această comuniune. Dar ceea ce e prin creaţiune inferior, e ridicat prin dragoste la înălţime de fiu, la nivel egal, ca să se poată stabili intimitatea şi înţelegerea. Prin creaţiune se înfiinţează numai capacitatea de-a primi dragostea. Aceasta se coboară apoi cu prisosinţă asupra omului, ridicîndu-l la rangul de fiu, de partener apt de Dumnezeu. Dragostea e dumnezeiască, e necreată. Ea poate îmbrăca şi face, prin dar, ca pe un dumnezeu pe om. Putem spune şi noi, ca Serghei Bulgakov, că în om e ceva creat şi necreat, dar numai în omul ce stă în raport cu Dumnezeu. Dragostea, fiind dumnezeiască, face pe om nemuritor, îmbracă o natură creată în însuşiri divine, cum spune Maxim Mărturisitorul[1].

De ce tocmai Fiului îi revine misiunea de a mîntui pe oameni ? Fiul trăieşte numai cu privirea spre Tatăl, nevrînd altceva decît să împlinească voia Lui, să servească Lui. Şi vrea să fie cît mai multe subiecte care să iubească pe Tatăl, să trăiască pentru El, cu privirea aţintită spre El, împlinind voia Lui. Astfel, Fiul vrea un număr cît mai mare de fii ai Tatălui, de fraţi ai Săi. El împlineşte voia Tatălui la

---

1 „ Iubirea dumnezeiască şi fericită leagă pe om de Dumnezeu şi îl arată pe iubitorul de Dumnezeu dumnezeu ", P. G. 90, 1192.

creaţiune. Dar, întrucît oamenii creaţi nu se ţin şi nu se ridică la înălţimea de subiecte ale dragostei divine, ci cad într-o existenţă chinuită, Fiul intervine din nou să împlinească voia Tatălui, restaurîndu-i în raportul de fii. Fiului se cade să împlinească opera aceasta şi prin creaţiune şi prin mîntuire, căci El este în rolul de împlinitor al voii Tatălui şi El trebuie să se apropie în chip special de cei care trebuie să-i semene. De fapt, subiectele omeneşti poartă în fiinţa şi rostul lor, în mod special, chipul Fiului şi al relaţiei Lui de ascultător şi cinstitor al Tatălui.

Pe lîngă acestea, Fiul este numit de Evanghelistul Ioan, *Cuvîntul*. Dar, prin faptul că a dat acest nume unei persoane şi anume unei persoane ce nu trăieşte în singurătatea cotemplării, ci în raportul comunicării, a indicat că nu a înţeles prin Cuvîntul numai sensul, ideea impersonală, care poate fi descoperită de oricine în lucruri fără a i se comunica, nu a înţeles exclusiv un concept general pe care-l cugetă etern Dumnezeu şi pe care îl încorporează în toate lucrurile pe care le creează, avînd noi să-l descoperim. Cuvîntul (sensul) descoperit astfel prin mintea noastră n-ar mai fi Revelaţiune propriu-zisă, ci actualizare a ceva ce se află în mintea noastră. Intelectul nostru, capabil prin eforturile proprii, după un timp de evoluţie, să afle singur ce gîndeşte Dumnezeu şi să cuprindă exact ca El, nu s-ar mai deosebi esenţial de al lui Dumnezeu. De aici pînă la identificarea intelectului uman cu cel divin nu mai e decît un pas, iar Revelaţiunea propriu-zisă devine inutilă.

În realitate e vorba de un Cuvînt personal pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelaţiune. E un cuvînt pe care nu-l putem scoate sau afla cu mintea omenească. El e dincolo de orice înălţime la care se poate ridica intelectul omenesc. Dar e dincolo, nu în înţelesul de sens, căci în cazul acesta ni s-ar da pentru a-l încorpora memoriei noastre şi apoi a împlini singuri ce se cuprinde în el. Am fi mai departe sub regimul legii. E dincolo, în înţelesul că prin acest Cuvînt ne e însuşi Dumnezeu aproape, aproape nu ca sens, căci am fi tot noi singuri atunci, ci aproape ca persoană, ca subiect ce ne limitează, ca supremă realitate deosebită de noi, ce ne

împrăştie singurătatea şi ne sileşte să o constatăm şi să luăm atitudine.

De fapt, înţelesul primordial al cuvîntului e acela de manifestare a unei persoane către alta, în ceea ce nu este realitate fizică, identică cu lumea lucrurilor, ci subiect spiritual. Cuvîntul e mijlocul principal şi nelipsit al oricărei comunicări între persoane. Cuvîntul presupune totdeauna două persoane. El e dialog chiar cînd o persoană tace, căci şi prin tăcere antrenează, susţine cuvîntul celeilalte. Cel ce vorbeşte îşi dă seama că răspunde lăuntric, că ia atitudine celălalt. Chiar un profesor care vorbeşte despre cine ştie ce insectă la catedră, dacă n-ar avea un auditoriu de care îşi dă seama că îl urmăreşte în ce spune, n-ar avea poftă să vorbească. Vorbirea omului în singurătate este o plasare iluzorie într-o stare de quasi-comunitate: îşi închipuie ce-ar spune, ce- ar fi spus, ce va spune cînd va avea în faţă pe cutare sau cutare.

Cuvîntul, în înţelesul lui plin, nu e expunere de sensuri pentru lumea impersonală, ci împărtăşirea unei atitudini faţă de alte persoane, e afirmarea omului ca subiect spre a pregăti, dacă nu a realizat imediat, comuniunea. Omul simte nevoia ca celălalt să-l ia în seamă ca subiect, să observe că nu e simplu obiect şi deci să-l predispună pe celălalt a-l lua într-o mai atentă consideraţie.

Aceste chemări ale omului către alt om se folosesc de expunere de sensuri, tocmai spre scopul arătat. Nu pe sensul în sine se pune accentul, ci pe subiectul său şi pe atenţiunea celuilalt. Sensurile au un rol subordonat, de servire a scopurilor comuniunii.

Gîndirea greacă a detaşat sensul de dualitatea personală concretă în care se află totdeauna, de dialogul eu-tu, de rostul lui de a servi în clipa istorică concretă comuniunea între doi sau mai mulţi oameni, luîndu-l ca o realitate atemporală şi impersonală, ca ceea ce nu i se întîlneşte sensul niciodată. Şi a legat termenul cuvînt - Logos - de sensul astfel înţeles.

Cuvîntul însă, cum îl arată şi numele grecesc de Logos, care vine de la Λέγω, *spun*, înseamnă direct totdeauna grăire, manifestare intenţionată a unei persoane către alta. Cuvîntul e vehiculul comuniunii, puntea între persoane ca subiecte. Cuvîntul

6 — Restaurarea omului — cd. 263

exprimă intenţionalitatea conştientă spre comuniune a unei persoane, fiind în acelaşi timp şi mijlocul prin care e trezită, e atrasă cealaltă. Şi, întrucît persoana este în mod principal intenţionalitate spre comuniune, iar cuvîntul expresia ei, putem spune că *persoana este cuvînt*. Cuvînt interior, în tensiune, pînă nu se exprimă, cuvînt exterior cînd se exprimă. Cuvîntul exterior porneşte din cuvîntul interior, iar acesta nu poate să nu se prelungească în exterior. Persoana e cuvînt, cuvînt provocator, deşteptător de altă persoană prin atragerea ei în comuniune.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvînt, ci Cuvîntul, se arată că El nu este o persoană între altele, ci Persoana prin excelenţă. În El e realizată în grad suprem Persoana, adică intenţionalitatea spre comuniune şi, prin aceasta, puterea trezitoare de subiecte şi atrăgătoare a lor în raport de comuniune. Cuvîntul, fiind mijlocul suprem prin care o persoană ni se impune ca prezentă, restrîngîndu-ne egoismul mistificator al oricărei alte realităţi decît a eului, cuvîntul fiind prin urmare mijlocul suprem de relevare a celei mai intensive şi neanulabile realităţi, adică a persoanei, prin faptul că Fiul dumnezeiesc e numit astfel, se arată că El are, dintre persoanele Sf. Treimi, rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor. El este în special subiectul Revelaţiunii.

Recunoaştem că, prin aceste evidenţieri, s-a arătat mai degrabă că Fiul lui Dumnezeu e numit Cuvîntul, fiindcă a primit rolul special al revelării lui Dumnezeu şi al mîntuirii oamenilor, decît că numirea aceasta ar desemna o situaţie proprie în raporturile intertrinitare, privite în ele însele. Dar, în afară de indicaţia generală că rolurile speciale ce şi le asumă persoanele trinitare în afară au o explicaţie, o supoziţie, în existenţa lor eternă, e greu să mai spunem în privinţa aceasta ceva deosebit, întrucît Revelaţiunea nu ne luminează. Nu ne-am încumeta să afirmăm că şi în viaţa internă dumnezeiască Fiul reprezintă în mod special intenţionalitatea spre comuniune. Misiunea revelării I-o putem atribui, întrucît toată tradiţia bisericească încearcă să vadă în El pe Acela prin care Tatăl se priveşte pe Sine, pe Acela care reflectează splendoarea Tatălui (Evr. 1,3), deşi aceasta e altfel de revelare decît cea propriu- zisă : prin ea

se cunoaşte Tatăl pe Sine, dar propriu revelării e să cunoşti altceva decît persoana ta. Probabil însă că tot este între aceste două revelări o legătură, chiar dacă e greu de văzut. Pe de o parte Fiul, care manifestă pe Tatăl, slava strălucirii Lui, are să o reveleze şi oamenilor, prin arătarea Sa. Tatăl e Ascunsul, e Nerevelatul, numai la Fiul există acces, dar Fiul ştie şi mărturiseşte şi oglindeşte pe Tatăl. Ontologic, făpturii îi este cu neputinţă sesizarea Ascunsului, Indeterminabilului, Ultimei Cauze a tuturor. Numai Fiul dă cuvînt spre ea. Fiul este astfel Cuvîntul Treimii. Pe de altă parte, Tatăl nu se priveşte numai pe Sine în Fiul, ci şi persoana Fiului.

Dar intenţionalitatea spre comuniune în cadrul Sf. Treimi de ce ar reveni numai Fiului ? Nu revine fiecărei Persoane trinitare şi deci, întrucît fiecare e Persoană în gradul plenar, de ce nu este numită fiecare Cuvîntul ?

Desigur, fiecare ipostas trinitar este o intenţionalitate desăvîrşită spre comuniune şi deci o Persoană în gradul suprem, dar intenţionaliatea Fiului poartă un caracter deosebit. Persoanele trinitare, adică intenţionalităţile divine spre comuniune, nu sînt uniforme, ci fiecare are un caracter propriu. Fiul reprezintă în mod special reverenţa, ascultarea, servirea, obligativitatea, în raport cu Persoana Tatălui. Tatăl este generozitatea, dăruirea, primul cuvînt. Dar dacă înţelesul cuvîntului şi puterea lui stau în dialog, ceea ce face cuvîntul cuvînt propriu-zis şi nu-l lasă să fie simplu sens, monolog, este partea a doua a dialogului, răspunsul. Plinirea cuvîntului, ceea ce se aşteaptă încordat, este răspunsul. Prin el se înfăptuieşte odihna comuniunii, el manifestă desăvîrşirea ei, dovada că nu e numai un eu, ci o dualitate de persoane. Fiul, ca a doua Persoană treimică e cel dintîi semn al caracterului personal, comunionist al lui Dumnezeu. „ Dă-mi un cuvînt “, „ spune-mi un cuvînt “, auzim adesea cerşind un om altuia. Întrebarea lui încă nu cuprinde siguranţa existenţei unei comuniuni, siguranţa îndreptăţirii, a posibilităţii cuvîntului real. Întrebarea încă nu este cuvîntul împlinit, deşi este covîrşitoare intenţionalitatea după comuniune.

Tatăl are cuvîntul prim, dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanţa de împlinitor a cuvîntului Fiului.

Probabil că acesta este motivul pentru care Fiul este numit chiar pentru locul Lui în Sf. Treime, Cuvîntul. În caracterul de obligativitate al Persoanei Sale am găsi atunci şi motivul deosebitei asemănări între Persoana Lui şi persoanele omeneşti. Nici un om nu are posibilitatea să fie o intenţionalitate primordială şi generoasă propriu-zis. Ce poate da el semenilor ? Situaţia lui firească este cea de smerenie, de asumare a responsabilităţii, a obligativităţii, a servirii. Iar Fiul este, sub acest raport, modelul lui ceresc, este Omul necreat. Obligativitatea eternă, în acelaşi timp liberă şi iubitoare, în sînul divinităţii, aceasta este marea, dar şi mîngîietoarea taină a creştinătăţii, care stă la temelia tainei mîntuirii omului.

Precizăm şi aci că intenţionalitatea spre comuniune şi obligativitatea Fiului în interiorul Sf. Treimi trebuie concepute cu totul deosebit de caracteristicile corespunzătoare ale omului. Conform celor spuse în legătură cu dragostea reciprocă dintre persoanele divine, intenţionalitatea spre comuniune a Fiului - care e de altfel comună tuturor celortrei persoane ca o caracteristică a persoanei - nu e împreunată cu sentimentul insuficienţei cum e împreunată la om, ci e opornire pozitivă de dragoste pentru Tatăl, din preaplinul existenţei Sale, pe care o primeşte continuu de la Tatăl ca manifestare a dragostei Lui pentru Fiul[1].

1 Peste tot nu uităm o clipă că Dumnezeu e dincolo de orice idee omenească şi nici un atribut din lume nu I se poate acorda în sens propriu. Teologia negativă are toată dreptatea cînd neagă lui Dumnezeu chiar existenţa, în sensul că la El nu se află ceva ca existenţa noastră. Dar nu e mai puţin adevărat că tot ce e pozitiv şi bun în lume îşi are cauza în Dumnezeu şi deci într-un mod superior, negrăit, se cuprinde în Dumnezeu. Cf. A. Koyré, op. c. p. 225 : „ Ja es soll alles aus dem Nichts entstehen, weil das Entestehungsprinzip, die letzte Quelle, aus der die Welt entspringt und die sie erklären soll, augenscheinlich nichts von dem enthalten darf, was die Welt selbst enthält, sonst könnte es eben nicht letztes Prinzip und Quelle sein. Andererseits muss dieses Prinzip und diese Quelle doch wiederum alles besitzen um Sein und Wesen der Welt und alles dessen, was sie enthält, erklären zu können ". Dar dacă este inevitabil să ne orientăm în cunoaşterea lui Dumnezeu după ceea ce găsim pozitiv şi bun în lume - cu rezerva că în El sînt într-un mod infinit, superior - orice progres în cunoaşterea lumii şi a omului înseamnă şi un progres în cunoaşterea lui Dumnezeu. Dacă noi scoatem atît de mult în relief aspectul de comuniune al vieţii interne a lui

Dar înţelesul direct, primordial al Cuvîntului divin, în intenţionalitatea Lui benevol obligată spre comuniune, nu înseamnă că El nu are şi funcţia de descoperitor al realităţii, al sensului ei, prin urmare şi înţelesul de Logos. Cînd o persoană ne cheamă prin cuvîntul ei în comuniune, ne descoperă şi realitatea ei, una din realităţile care-şi merită într-adevăr acest nume, nefiind numai o construcţie iluzorie a minţii noastre. Comuniunea ne aşează într-adevăr în sînul realităţii şi ne descopră prin aceasta sensul ei[1]. Cu atît mai mult ne descoperă realitatea, ne plasează în miezul ei, răsunarea în auzul nostru a Cuvîntului ceresc, suprema Persoană, care e şi suprema Realitate, în experienţa căreia experiem tot ce cuprinde realitatea. Comuniunea în care ne aflăm cu relitatea ne face să şi gîndim asupra ei şi gîndirea aceasta este cu atît mai adevărată cu cît se detaşează mai puţin de realitatea pe care o experiem sau am experiat-o în comuniune. Dar gîndirea asupra realităţii, adică asupra unei persoane, pînă nu sîntem în comuniune, dacă nu are ca rezultat o iluzie sau o umbră numai a realităţii, nu se poate ridica niciodată la nivelul ei de complexitate şi de bogăţie. Nu sensul de sine stătător, individualist, monologic corespunde adevărului, ci sensul care tălmăceşte comuniunea, contactul cu realitatea, realizat prin cuvîntul realizator de comuniune. Cuvîntul-sens e în dependenţă de cuvîntul-comuniune şi trebuie să rămînă continuu în acastă

Dumnezeu, e pentru că în timpurile noi s-a luminat în mod deosebit acest profund şi nobil aspect al realităţii umane.

1 Vezi şi M. Heidegger, care arată just că graiul cuprinde un sens şi stă în legătură cu înţelegerea, dar nu există sens care să nu fie descoperit de înţelegerea unei persoane şi comunicat alteia. Unde e cuvînt e deci numaidecît o persoană care-l rosteşte. Sensul din cuvînt are numai rostul să stabilească o legătură, un acord, o înţelegere între persoane. De aceea el are o funcţie subordonată comuniunii, el e o parte din întregul persoană sau relaţie interpersonală. „ Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit (iar die **Verständlichkeit** este o structură existenţială a persoanei umane)... Als konstitutive Momente gehören zu ihr : das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mittleillung und die Bekundung... Das Hören ist für das Reden konstitutiv... das Hören auf... ist das existentiale Offensein des Daseins als Mitseins ", op. c. p. 161-163.

dependenţă. Realitatea sau adevărul profund, mult cuprinzător, este ceva care se descoperă pe pămînt prin intrarea lui Dumnezeu în raport cu omul. Numai în cer există din veci. Iar acolo există veşnic şi neîntrerupt, tocmai fiindcă Dumnezeu este o veşnică, o neîntreruptă şi desăvîrşită comuniune. Numai ca un dar din comuniunea cerească se înfiinţează şi pe pămînt realitatea şi adevărul. Adevărul pe pămînt este Fiul lui Dumnezeu şi prin El se înfiinţează orice adevăr (Io. 14,6 : „Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa")[1]. În comuniunea cu El avem posibilitatea veşnic neepuizată a experienţei realităţii infinite. Transpunerea acestei experienţe în idei, ce se pot înmulţi continuu şi se pot orîndui în viziuni şi lumini tot mai clare şi mai adînc pătrunzătoare, este explicabilă prin faptul că realitatea de obşte şi realitatea divină, ca realitatea supremă şi ca izvor al întregii realităţi în special, cuprinde structuri, clarităţi şi norme ontologice, etice, estetice şi nu e o entitate amorfă în care nu se pot distinge sensuri[2]. Din acest motiv, Logosul divin , ca realitate supremă ce se reveleazä, este şi izvorul tuturor ideilor şi sensurilor minţii noastre. Toate ideile juste din cultura omenească sînt raze din realitatea Lui ce-au străbătut cu greu prin negura distanţei ontologice şi morale, revelaţii vagi ale Logosului. „ Lumina luminează în intuneric şi întunericul nu a cuprins-o " (Io. 1,5). Ideile false sau aspectele false în ideile omeneşti sînt şi ele raze din realitatea Lui, dar strîmbate de mediul spiritului depărtat de Dumnezeu. Cînd se produce

1 E. BRUNNER, Der Mittler, Tübingen, 1930 p. 187 : „ Credinţa creştină este înainte de toate cunoaştere a lui Dumnezeu, de aceea veşnicul Revelator este ca Fiu al lui Dumnezeu, în acelaşi timp Logos ", p. 185 : „ Cunoaşterea lui Dumnezeu cel real, personal, nu poate avea loc decît prin împărtăşire reală personală a lui Dumnezeu, prin revelaţiunea în care ne împărtăşeşte ceea ce noi din noi înşine n-am putea şti niciodată prin nici o cercetare temeinică, prin nici o meditaţie profundă ".

2 LOUIS LAVELLE, La conscience de soi, Paris 1933 : „ L'intelligence ne peut pas voir la verité sans que l'âme soit touchée ". P. 29, M. Heidegger consideră sensul ca un schelet formal al realităţii personale ce se autoreveleazä : „ ... muss Sinn als das formal-existentiale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist eine Existential des Daseins ". Op. c. p. 151.

Revelaţia deplină a Logosului, El vine întreg, ca subiect, aproape şi cei ce se împărtăşesc de experienţa acestei apropieri se luminează pe rînd de bogăţia sensurilor ce izvorăsc din El.

Din toate acestea rezultă că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat în baza unei conformităţi între El şi persoana omului. Intenţionalitatea spre comuniune în care se află în raport cu Tatăl o întoarce şi spre oameni, observînd proporţiile de valoare ale obiectului într-un caz şi într-altul. Dar, mai ales în orientarea spre oameni a iubirii Sale benevole, intenţionalitatea Sa spre comuniune are exclusiv pornirea de-a da, nu de-a primi, nefiind un semn al insuficienţei, ci al dragostei supreme. Oamenii au putut şi pot simţi uşor că din Iisus Hristos îi caută o altă intenţie a comuniunii decît din semenii lor, una lipsită de orice insuficienţă, o supremă iubire, care ca atare are o eficienţă maximă de a se revela, de a se face luată la cunoştinţă.

Cuvîntul - cînd nu e vorbărie - fiind una cu persoana, vrea să se adreseze direct persoanei a cărei comunine o caută. Şi numai atunci îşi poate ajunge scopul. Căci numai atunci persona grăitoare se aşează în raport direct cu cea grăită. Cînd trimit unei persoane un cuvînt prin altcineva, intermediarul nu mă mai cuprinde pe mine şi nu mă mai poate transmite deodată cu cuvîntul meu, persoanei vizate. Cuvîntul meu a devenit oarecum cuvînt al intermediarului. Eu sînt numai indirect prezent, într-o legătură slăbită.

Astfel, cuvintele ce ni le trimitea Fiul lui Dumnezeu prin proroci, nu numai că erau Cuvîntul propriu-zis, Persoana lui însăşi, ci cuvintele desfăcute de El. Prorocii nu le aveau, desigur, de la ei, dar ele totuşi nu erau identice cu Persoana lui Dumnezeu. Mărturia lor ne făcea să credem că Fiul lui Dumnezeu se interesează de soarta noastră, dar de comuniunea deplină cu El nu ne făcea parte.

Unde era piedica de nu venea să ne grăiască Cuvîntul direct, intrînd în comuniune cu noi ? La El nu, căci El totdeauna este intenţionalitate după comuniune. Piedica nu putea fi decît în noi. Nu eram încă pregătiţi să primim Cuvîntul, să ascultăm de chemarea Lui la comuniune. Chiar şi azi cu greu îl primim. Iar Cuvîntul nu se impune cu sila.

IV.
ISTORIA ÎN AŞTEPTAREA REVELAŢIUNII DEPLINE

1. Ce ne-au adus Vifleemul şi Golgota ?

Pregătirea oamenilor pentru primirea Fiului lui Dumnezeu în chip de om, în maximă apropiere de ei, a cerut un anumit timp. Şi ea nu s-a putut face numai prin oameni. De aceea, a existat şi, pînă nu s-a produs raportul de maximă apropiere, o legătură între Dumnezeu şi oameni, cu rolul de-a pregăti apropierea supremă. Fără o astfel de legătură pregătitoare, oamenii ar fi fost cu totul incapabili să înţeleagă coborîrea lui Dumnezeu între ei şi să-şi deschidă inima pentru acceptarea ei.

Rostul profeţilor a fost să intermedieze şi să susţină această legătură şi să pregătească pe oameni pentru intimitatea viitoare dintre Dumnezeu şi ei. Legătura promulgată prin profeţi a fost legea Vechiului Testament. (Vorbim aci numai de pregătirea pozitivă neechivocă, urmărită de Dumnezeu prin legătura revelată în chip supranatural, nu şi de pregătirea în sens mai larg, prin legea naturală, care se observă la popoarele păgîne). Dacă scrutăm fiinţa legii, vedem că ea, nu numai prin sensul ei pozitiv, ci şi prin insuficienţa ei, avea destinaţia să pregătească raportul de comuniune deplină între Dumnezeu şi oameni.

De insuficienţa legii ne dăm seama nu numai noi, care nu mai sîntem sub regimul ei, ci îşi dădeau seama şi profeţii. Dovada e dată în faptul că regimul legii ei îl înfăţişează ca tranzitoriu, ca unul care se cere după o desăvîrşire. De aceea, o parte importantă a activităţii lor profetice este anunţarea venirii lui Iisus Hristos.

Dar cei ce stăteau sub regimul legii nu puteau preciza mulţumitor insuficienţa ei, pentru că nu gustaseră fericirea raportului deplin între Dumnezeu şi om. Omul ce stă în întuneric şi nu s-a împărtăşit de lumină îşi dă seama despre insuficienţa întunericului;

dar nu îi poate preciza mulţumitor insuficienţa, pentru că nu îl poate compara cu lumina. Numai cunoscînd bunurile Revelaţiunii depline, ţinta finală spre care Dumnezeu a voit să-l ducă pe om, putem înţelege de ce prin lege ea nu putea fi ajunsă. Şi, tot numai cunoscînd această ţintă, ne putem da seama cam ce mijloace se cer pentru ajungerea ei sau, dacă cunoaştem şi acele mijloace din experienţă, le putem aprecia minunata lor potriveală pentru ţinta urmărită.

De-abia după ce întunericul a fost împrăştiat cu totul sau în parte de lumină, ne dăm seama că întunericul nu avea să fie o stare permanentă, că ţinta noastră era şi este lumina, de-abia atunci sîntem pătrunşi de tot răul întunericului.

Din starea în care ne-a aşezat Revelaţiunea deplină, însuşită prin credinţă, putem vedea clar ce bun de preţ este raportul de comuniune al omului cu Dumnezeu şi ce anormală era starea omului înainte de a avea Revelaţiunea deplină. De-abia după ce credem, ne vedem păcatul dinainte de-a crede sau cel care a mai rămas după credinţă. Înainte este numai o nemulţumire vagă, o aşteptare a ceva care să ne scape.

Ce ne-a dat Revelaţiunea deplină, aşa cum o avem în Iisus Hristos ? Mîntuirea omului de blestem, naşterea omului nou şi omorîrea omului vechi al păcatului, înfierea lui prin Dumnezeu, ne spune Sf. Scriptură. E vorba peste tot de realizarea omului, pe care anumite piedici o făceau imposibilă prin puteri imanente. Analizele anterioare ne-au arătat sumar în ce direcţie stă această realizare deplină a omului şi care sînt stările opuse ei. Prin credinţă se naşte şi se dezvoltă în om subiectul comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii, prin credinţa creştină se ridică adică omul de la starea de natură la aceea de subiect, la această culme spre care e destinat. Numai prin credinţa în Dumnezeu cel personal şi deplin, prin credinţa întemeiată de Revelaţiunea în Iisus Hristos se restaurează omul, iar această restaurare înseamnă o angajare a fiecăruia în strădania de restaurare a semenilor prin comuniune şi servire. Numai prin credinţa în Dumnezeu cel personal şi, mai ales în Dumnezeu care se face real şi pentru eternitate om, prin raportul creat de ea între noi şi El, primim şi noi o valoare, care în acelaşi timp se şi realizează în noi şi tot numai

prin ea sîntem obligaţi de-a vedea aceeaşi valoare şi de-a o realiza în fiecare semen al nostru.

Omul devine prin Iisus Hristos fiu al lui Dumnezeu şi semen al lui Iisus Hristos-Dumnezeu. E cea mai înaltă demnitate şi stare la care e ridicat. Dar ce altceva înseamnă aceasta dacă nu ridicarea la cea mai intimă comuniune de eu-Tu cu Dumnezeu ? Iar cine stă în comuniune cu Dumnezeu este veşnic, căci pe cine iubeşte Dumnezeu atît de mult încît îl primeşte în comuniune cu Sine, nu-l poate lăsa să piară, aşa cum nici noi n-am lăsa să piară cei iubiţi de noi, dacă ne-ar sta în putere.

Dar demnitatea şi starea aceasta de supremă realitate şi de supremă fericire în acelaţi timp nu sînt ceva care se adaugă artificial fiinţei omului , căci e socotită ca o renaştere a lui. Ea e restabilirea omului pe linia destinului său, ridicat pînă la culmea lui.

Omul se află deci într-o stare anormală înainte de renaşterea prin credinţa creştină. Îi spunem stare de natură, numai întrucît nu s-a născut în el subiectul. Dar starea aceasta de natură este nefirească, este nenaturală, dacă avem în vedere ţinta spre care a fost destinat omul. De altfel, se constată că omul în care nu s- a născut subiectul comuniunii nu e în starea biologiei automate a animalelor, ci într-o stare de perversiune şi de răutate. El împiedică conştient naşterea subiectului în semenul său şi egoismul său nu are margini. Nu numai că nu ştie de comuniune, dar e potrivnic ei. Voinţa şi conştiinţa lui - care încă nu sînt subiectul adevărat, subiectul comuniunii - stau împotriva realizării sale şi a semenilor săi, stau împotriva ţintelor urmărite de Dumnezeu cu omul. Potrivnicia, aceasta fiind o opoziţie conştientă împotriva lui Dumnezeu, are caracterul de păcat, nu de simplă natură nedesăvîrşită. El nu iubeşte pe Dumnezeu, nu iubeşte pe semeni, stă în calea ţintelor urmărite de Dumnezeu cu omul şi toate acestea pentru că se iubeşte pe sine cu o iubire egoistă, falsă. Mintea şi voinţa lui, stînd sub impulsul unei prea mari iubiri de sine, sînt slăbite şi fals orientate. Sub toate raporturile el păcătuieşte împotriva lui Dumnezeu, iar păcatul împotriva lui Dumnezeu e spre stricăciunea sa şi a semenilor. În mod automat întoarcerea de către Dumnezeu spre sine, ca centru al

preocupărilor, ieşirea din comuniunea cu El aduce scufundarea sa în obscuritatea minţii, în slăbirea voinţei, în singurătatea egoistă şi chinuitoare, într-o stare de amorţire a subiectului său, într-o vrajă rea care-i paralizează ca în basm puterile sau îl degradează de la starea de om la o stare animalică. Pedeapsa şi blestemul se cuprind organic în păcat. Există o rînduială supremă, pusă nu numai de voinţa, ci întemeiată în însăşi fiinţa tripersonală a lui Dumnezeu, după care fericirea stă în comuniune, iar egoismul singuratic este potrivnic legilor ultime ale realităţii, este chin pentru existenţă. Copilul care pleacă din casa părintească, din atmosfera de iubire a ei, dus de nescultare, decade sufleteşte prin consecinţa firească a lucrurilor, fără a mai fi lipsă de blestemul formal al părinţilor. Dacă totuşi se vorbeşte de un blestem părintesc, drept cauză a decăderii şi nenorocirilor fiului ieşit din legăturile cu casa părintească, prin el se exprimă pe de o parte starea de necomunicare, de imposibilitate a comunicării şi durerea părinţilor pentru acest lucru şi pentru fatalitatea urmărilor triste pe care va avea să le suporte fiul, pe de alta, faptul că starea de necomuniune a fiului cu părinţii înseamnă pentru el o privaţiune de puterile sufleteşti ce le primea înainte continuu de la ei şi, mai mult decît o privaţiune, o cauză de insucces neîntrerupt şi de treptată slăbire morală. Dacă comuniunea dă puteri, dacă ea e vieţuirea după legile spiritului, ieşirea din ea aduce o tulburare a fiinţei şi o sleire treptată de puteri. Cu atît mai accentuate sînt urmările acestea la ieşirea omului din comuniunea cu subiectul dumnezeiesc, izvorul absolut de putere şi de viaţă.

Restabilirea în comuniunea cu Dumnezeu şi, prin urmare, în starea de echilibru şi de putere a fiinţei umane nu se poate realiza însă prin ea însăşi. Nici în comuniune cu semenul nu putem intra dacă nu voieşte şi el, cu atît mai puţin cu Dumnezeu. Pe de altă parte,nu mai sînt în om nici puterile morale care să-l facă apt să se ridice la starea de comuniune. Dorinţa lui e o slabă pîlpîire intermitentă, lipsită de forţă, de continuitate şi de profunzime.

Tocmai din cauza lipsei lui de putere spirituală, care să-l facă apt pentru starea de comuniune, este necesar nu numai ca iniţiativa restabilirii comuniunii să pornească de la Dumnezeu, venind El întîi

în maxima apropiere de om, ci şi ca omul să fie zguduit, printr-o dezvăluire a întregii lui ticăloşii, a vinei lui profunde. El trebuie să înţeleagă cît este de condamnabil păcatul lui, cît de vinovat s-a făcut înaintea ordinii morale, cît de grav a batjocorit legea de temelie a existenţei spirituale, legea comuniunii. Numai aşa se ridică în conştiinţa lui importanţa acelei legi şi se intensifică serios dorul după comuniune şi capătă putere să se dezbare de inerţia unei vieţi în relaxarea şi dezordinea etică. E necesară, aşadar, pentru refacerea reală a omului, o restabilire a prestigiului ordinii morale în faţa conştiinţei lui. Autoritatea ei trebuie să crească în el ca să-i devină iar un sprijin de care să se poată prinde cu toată puterea. Obişnuit să o bagatelizeze - spre răul lui - trebuie să fie trezit printr-un act de mare zguduire, ca să-i vadă toată însemnătatea şi, în raport cu ea, toată ticăloşia de care s-a făcut vinovat nesocotind-o. Dar aceasta nu înseamnă altceva decît că legea, care a fost batjocorită prin păcatul lui, trebuie să capete o satisfacţie, păcătosul suferind o pedeapsă pe măsura transgresiunii lui. La locul său se va lămuri de ce omul nu era în stare să dea satisfacţia necesară ordinii morale şi să se salte prin suferinţe proprii din decăderea lui pentru a reintra în ordinea comuniunii cu Dumnezeu.

Aci ajunge să reliefăm că întruparea Fiului lui Dumnezeu S-a efectuat nu numai cu scopul ca Dumnezeu să vină în apropierea maximă a omului, ci şi pentru ca să dea, prin suferinţă substitutivă, acea satisfacţie ordinii morale care să producă în sufletul oamenilor repercusiunile necesare pentru refacerea lor reală. Deci, nu ajungea apropierea lui Dumnezeu de om pentru stabilirea comuniunii, ci era necesară în acest scop şi jertfa pentru ei.

După teoria lui Anselm de Canterbury, atotputernică în teologia catolică, păcatul omului fiind o ofensă a onoarei lui Dumnezeu, jertfa Fiului Său a fost o satisfacţie adusă onoarei Lui, avînd ca urmare înlăturarea morţii ce plana ca ameninţare asupra tuturor oamenilor. Jertfa lui Iisus a avut rostul să concilieze iubirea lui Dumezeu, care voia scăparea oamenilor de pedeapsa morţii şi dreptatea Lui, care nu putea lăsa nepedepsită ofensa ce I s-a adus.

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om numai pentru a împlini forma juridică de reprezentare legală a oamenilor în satisfacţia adusă în numele lor.

De o apropiere de oameni, ca bun în sine, nu era lipsă, deoarece natura omului prin păcat, nu s-a stricat, ci s-a suspendat doar relaţia normală între Dumnezeu şi oameni şi s-a proclamat asupra lor osînda morţii.

Lăsînd la o parte înfăţişarea nepotrivită în care apare Dumnezeu în această teorie, ca preocupat atît de mult de onoarea Sa[1], e de observat că nu e necesar ca iubirea şi dreptatea lui Dumnezeu să fie considerate ca stînd într-o opoziţie atît de accentuată pentru a explica moartea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni. Dreptatea nu trebuie privită ca stînd în opoziţie cu iubirea, opunîndu-i acesteia cu încăpăţînare un *veto* şi lăsîndu-se împăcată numai cu preţul unui greu sacrificiu. Ea este, mai degrabă, cuprinsă în iubire, dacă aceasta este înţeleasă nu ca sentimentalism călduţ, ci, în sensul larg, ca voinţă de refacere reală a naturii umane. Omul nu putea fi refăcut real fără să fie zguduit printr-o suferinţă proprie sau, întrucît n-o putea presta însuşi, printr-o suferinţă substitutivă pentru el. Aceasta este structura de temelie a fiinţei lui, în care se oglindeşte însemnătatea legii morale emanate din fiinţa şi voinţa divină. Iertarea simplă, fără această scuturare stihială a lui, nu-i poate folosi la nimic, nu-l poate smulge din neputinţa lui morală.

Astfel, iubirea lui Dumnezeu însăşi, ca iubire pînă la capăt, trebuie să aprobe suferinţa omului ca o condiţie a naşterii din nou a lui sau, întrucît el nu o poate presta, să treacă însuşi prin ea. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca manifestare a voinţei Lui de-a intra în comuniune cu omul, trebuia să fie continuată de răstignirea pe cruce. Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-a fost menită numai să-l dea

---

1 Elementul acesta al onoarei, a cărei satisfacere o urmăreşte Dumnezeu prin întruparea şi răstignirea Fiului Său, este accentuată mai ales de calvini. De aceea, un teolog ca E. Brunner laudă teoria lui Anselm : „ Ceea ce este atinsă prin păcat este onoarea lui Dumnezeu... Dumnezeu ar înceta să fie Dumnezeu, dacă ar lăsa să fie atinsă onoarea Sa ". Der Mittler, 1939, Tűbingen, Mohr p. 397.

calitatea legală de-a reprezenta pe oameni în înlăturarea unui conflict juridic dintre ei şi Dumnezeu, ci a fost ea însăşi începutul comuniunii cu oamenii. Ea n-a fost numai un mijloc trecător în slujba iubirii lui Dumnezeu, ci însăşi arătarea supremă a iubirii. Prin ea, Dumnezeu S-a plasat în rolul de subiect al comuniunii cu oamenii. Dar, ca să fie şi ei în stare să se plaseze în acest raport, la chemarea Lui, trebuia să se producă zguduirea lor stihială prin jertfa care avea să restabilească prestigiul ordinii morale în conştiinţa lor.

După concepţia catolică, natura umană, nefiind slăbită prin păcat, ci avînd doar deasupra ei ameninţarea morţii, prin satisfacţia juridică substitutivă adusă de Iisus Hristos, înlăturîndu-se moartea de deasupra ei, s-a realizat tot ce trebuia să se realizeze. Dar experienţa ne spune că natura omenească este prea ştirbită prin păcat şi că printr-un act juridic săvîrşit de Iisus Hristos cu faţa către Tatăl încă nu e scoasă din mizeria ei. Trebuie o lucrare continuă asupra ei, căci moartea nu e ceva extern, ci e în ea, ca o slăbiciune spirituală care o năruieşte treptat. Iisus S-a făcut om pentru a sta permanent cu faţa către oameni, comunicîndu-le prin iubire puterile Sale de refacere, iar aceste puteri îi copleşesc cu suprema intensitate abia cînd Îl ştiu că s-a jertfit pentru ei.

Pentru restabilirea naturii în starea ei normală, adică în starea de comuniune, a fost necesară o moarte care să zguduie cerul şi pămîntul pînă în temelii, ca printr-un cutremur spiritual universal să se facă începutul unei noi forme de existenţă a creaturii ieşite din făgaşul ei. În loc de-a distruge creaţiunea desfigurată (sau de-a o lăsa să se dezorganizeze şi epuizeze cu totul), Dumnezeu a preferat această moarte care a supraechivalat prin cutremurul produs de ea răsunetul de hău al morţii universale. Moartea creaţiunii a fost substituită de moartea Celui ce cuprindea în rezumat întreaga lume creată, dînd însă acestei morţi un ecou mai zguduitor decît îl putea da moartea lumii.

În acelaşi timp, singură această moarte a putut să aibă şi eficacitatea înnoitoare pentru creaţiunea nedistrusă. Moartea Fiului lui Dumnezeu cel întrupat a fost explozia unui nemărginit focar de iubire şi de putere spirituală, năvălind ca lava arzătoare în toate

conştiinţele neîmpietrite şi transformîndu-le din temelii. Suferinţa pentru altul este cea mai accentuată lansare a puterilor din eul propriu spre el. Ea, prin definiţia ei, sparge marginile eului celui ce suferă, pătrunzînd cu putere morală cuceritoare în cel pentru care suferă. Suferinţa pentru altul e o putere care se află nu în insul suferitor numai, ci între el şi cel pentru care suferă, încopciindu-i pe amîndoi într- o unitate. Ea e cea mai însemnată verigă a comuniunii. Ea este oriunde o explozie de putere de la insul care suferă, cu scopul de a atrage în sfera unei noi vieţi, a unei vieţi în comuniune, pe cel vizat. Dar moartea Dumnezeu-Omului a fost o explozie din centrul abisal al existenţei, care a revărsat puterea Lui spirituală iubitoare pe raza întregii omeniri, dogorind cu supremă intensitate şi eficacitate. Sîngele Mielului dumnezeiesc, care nu sfîrşeşte niciodată de-a curge şi de-a se împărtăşi, are o putere de curăţire reală a tuturor celor ce se împărtăşesc din el.

Cutremurul recreator, provocat de moartea Lui jertfelnică, se propagă ca o permanentă actualitate pentru şi în orice om care vine la conştiinţa acestei jertfe, ţinînd în el întreaga lume pînă la sfîrşitul ei. În fiecare zi şi, cu deosebire în momentul Sfintei Euharistii, creştinul trăieşte actualizarea acestui cutremur, înfiorat de mărimea jertfei ce a trebuit să se aducă pentru el şi sub puterea lui se frînge forma cea decăzută a făpturii sale[1] şi prinde consistenţă cea nouă. Într-un geamăt neîntrerupt pentru păcatul propriu, pe care ni-l susţine vederea continuă a sîngelui Său care ni se împărtăşeşte, geamăt care cuprinde totodată şi bucuria mîntuirii, precum şi mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru jertfa prin care ne scapă, se efectuează mîntuirea fiecărei noi generaţii de oameni ce vine pe lume. Fără lacrimi pentru păcatele noastre, fără plînsul căinţei nu ne mîntuim, dar plînsul acesta e amestecat cu certitudinea mîntuirii şi el a devenit o posibilitate pentru noi prin moartea Dumnezeu-Omului.

1 Die Seinsart der Verfallenheit, cum îi zice **HEIDEGGER**.

Lumea se recreează printr-o continuă suferinţă, care e o neîncetată omorîre a formei ei celei vechi, mai bine zis, o continuă forţare asupra structurii ei superficializate şi învîrtoşate, pentru a se înnoi. Nu degeaba botezul e considerat ca moarte şi înviere tainică, iar căinţa ca un botez ce se repetă de cîte ori omul cade în păcat. Creştinul moare în fiecare clipă a lumii şi învie din comuniunea cu Hristos. În acelaşi act face exeperienţa morţii omului vechi şi a învierii ca om nou. „ Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupurile noastre ", spunea Sfîntul Pavel (II Cor. 4, 10, 16).

Fiul lui Dumnezeu a creat sau a recreat prin moartea Sa din nou lumea mai bine zis, a pus bazele acestei recreări la a cărei împlinire sîntem chemaţi să colaborăm şi noi. De astădată, crearea s-a înfăptuit prin suferinţă, în care a pulsat aceeaşi forţă nesfîrşită prin care a creat-o şi prima dată. Adaptînd un cuvînt al Sf. Ioan Gură de Aur, putem spune că recrearea e, într-un sens, mai grea chiar decît crearea primă, căci e mai greu să fie îndreptată o natură spirituală apucată pe panta stricăciunii decît să fie creată una nouă[1]. Singura forţă creatoare este în general suferinţa, care frînge structura veche, nu pentru a o stîrpi, ci pentru a o înnoi.

Precum Iisus prin moarte S-a transpus ca om în afara existenţei create, slăbită prin păcat, pentru a o primi în formă înnoită, ca printr-o nouă creare, din mîna lui Dumnezeu, la fel şi noi trebuie să repetăm, prin intensitatea de căinţă a spiritului, această moarte, ieşind afară din tabăra lumii, a formei actuale a creaţiunii, la Iisus Hristos (Evr. 13, 13), ca deodată cu experienţa că ne aflăm pe buza nefiinţei, să experiem primirea existenţei celei noi din puterea şi din mila lui Dumnezeu. Propriu-zis nu în tabăra lumii unde ne aflăm, ne păstrăm

---

1 „ Conservarea lumii, zice Sf. Ioan Gură de Aur, nu este o faptă inferioară creării ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile, care tind spre inexistenţă şi a le ţine laolaltă, cînd vor să se împrăştie, este o faptă mare şi minunată şi un semn de multă putere ". Omil. II la Ebr. 1, 3 Cf. H. Andrutsos, Dogmatica în trad. rom. p. 126-7.

viaţa, aşa cum ni se pare nouă, ci ieşind afară din ea, pierzînd ceea ce ni se pare nouă că e viaţă. Viaţa în forma actuală a creaţiunii e o desfigurare a vieţii, e o viaţă ce progresează implacabil spre moarte. Numai ieşind din această stare de boală, plasîndu-ne la marginea fiinţei, în faţa lui Dumnezeu, ne recîştigăm viaţa. Dar cel ce a făcut pasul decisiv în această direcţie, învoindu-Se să piardă această viaţă pentru a reînvia la cea nouă şi, prin aceasta,atrăgîndu-ne pe toţi cu o forţă supremă spre „ mormîntul " vieţii celei noi, este Iisus Hristos[1].

Astfel, dacă, prin întrupare, Dumnezeu ne-a venit în maximă apropiere pentru vecii vecilor, prin moartea pe cruce urmată de înviere ne-a smuls din raza morţii spirituale în care ne aflam, ne-a ridicat la capacitatea comuniunii, a cărei bază a pus-o prin întruparea Sa. Jertfa Sa are atîta putere de revendicare asupra noastră, încît ne răpeşte din starea de amorţire spirituală, ne duce cu ea în afara acestei existenţe învîrtoşate, unde ne întîlnim ochi în ochi, cu El ca Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă viaţa cea nouă. Golgota este prin urmare consecinţa firească, ultimul pas al mişcării iubitoare a Lui Dumnezeu către oameni. Prin ea se desăvîrşeşte comuniunea lui Dumnezeu cu noi.

Înţeleasă astfel, răstignirea Domnului are în acelaşi timp rostul de-a da satisfacţie ordinii morale izvorîtă din voinţa divină şi de-a reface, chiar prin aceasta, în adînc fiinţa umană. Iubirea faţă de om, pe care voia să-l refacă cu adevărat, nu să-i dea numai o iertare externă, neefectivă, a făcut pe Fiul lui Dumnezeu nu numai să se întrupeze, ci şi să primească moartea pe cruce. Dacă se vădeşte aci şi dreptatea divină, ea nu stă separat de iubire, ci se cuprinde în iubire, înţeleasă în sens larg, ca voie de-a restabili în mod efectiv fiinţa omului. Părinţii răsăriteni, care explică moartea Domnului pe cruce,

---

1 „ Pentru noi, care prin prostie am alterat existenţa, a primit să se facă asemenea nouă, ca ceea ce căzuse afară de existenţă, să readucă în existenţă ". (ἵνα τὸ ἔξω τοῦ ὄντος γενόμενον εἰς τὸ ὂν πάλιν ἐπαναγάγῃ). Sf. Grigore de Nisa, De Vita Mosis, P. G. 44, 381 B., Cf. I. Aufhauser, op. c. p. 113.

în mod principal,din iubire, au pătruns mai adînc în taina ființei lui Dumnezeu şi a omului.

2. Legea - pedagog spre Hristos

După ce ne-am lămurit succint din cuprinsul credinței noastre creştine ce ne-a dat sau ce ne va mai da Dumnezeu, prin Iisus Hristos, ce ținte urmăreşte cu omul Dumnezeu, putem să ne întoarcem o clipă la profeți şi la legea lor şi să vedem de ce nu au ajuns ei şi activitatea lor pentru realizarea acestor ținte, de ce nu a fost suficientă Revelațiunea mijlocită de ei ?

Profetul dădea omului credința drept certitudine despre existența lui Dumnezeu şi comunica voia Lui. Omul simțea pe Dumnezeu interesat la destinul său şi aproape în actul de naştere şi de susținere al credinței sale în El. Îl simțea interesat la destinul său şi întrucît îi trimitea poruncile Lui. Dar faptul că îi trimitea poruncile Sale, însă putere să le împlinească nu îi dădea, îi arăta şi distanța la care se ține Dumnezeu. Profetul, prin faptul că era om ce grăia despre Dumnezeu ca de ceva deosebit de el şi prin faptul că transmitea simplu poruncile lui Dumnezeu, fără a fi în stare să ajute omului la îndeplinirea lor, contribuia, de asemenea, la confirmarea conştiinței că Dumnezeu e departe. Dumnezeu îi apărea omului ca unul care, ținîndu-se la distanță, îi trimite porunci, spunîndu-i : împlineşte-le. Omul se simțea singur şi lăsat la puterile proprii, insuficiente pentru pretențiile lui Dumnezeu. Chiar dacă ar fi putut împlini poruncile, încă tot n-ar fi avut pe Dumnezeu aproape. În realitate,el putea împlini anumite porunci de ordin civil, juridic, moral, dar porunca cea mai însemnată, a intrării în comuniune cu Dumnezeu şi, prin aceasta, cu semenii prin iubire, nu o putea împlini fără coborîrea lui Dumnezeu la el. Legile pe care le poate împlini omul sînt fărîmele, cojile exterioare şi surogatul legii celei mari a comuniunii. Prin ele se schițează necesitatea comuniunii, se exprimă dorința după ea, dar nu se realizează. Un om poate cere altuia, cînd nu se află cu el în comuniune, să împlinească anumite acte ca şi cînd ar fi în

comuniune, dar aceasta însăşi nu se poate realiza pînă nu se coboară însuşi la acela. Cu atît mai mult nu se poate realiza comuniunea cu Dumnezeu pînă nu se coboară El la om. Comuniunea se realizează prin coborîrea celui superior ca spirit, ca putere de iubire, de înțelegere, la cel inferior, nu prin suirea celui inferior la cel superior. Prin faptul că cel superior dă totuşi anumite porunci celui inferior, ca surogat al comuniunii, ca substituire insuficientă a ei, acela arată că nu vrea să rupă total orice legătură cu el, ci urmăreşte o restabilire a ei. Acele porunci sînt încă un har, o bunăvoință. Legea ține nedeplin locul comuniunii, pînă la realizarea ei. Este umbra, este prefigurația a ceea ce va avea să vină. Ea creează un regim de aşteptare, de tensiune după întregire, ea e o făgăduință în acelaşi timp. Părintele e aspru cu copilul după ce a săvîrşit greşeli grave şi-l ține la distanță. E atît de aspru, încît copilului i se pare că tatăl său îl tratează ca pe o slugă. Raportul are ceva din duritatea raportului între stăpîn şi slugă. Comuniunea dinainte nu mai este. Dar asprimea prezentă e provizorie, copilul o simte ca stadiu de trecere spre noua comuniune filială şi, de aceea, o suportă în aşteptarea aceleia[1]. Prin lege, Dumnezeu nu lasă pe om să decadă total, părăsit în robia Egiptului, ci-l poartă prin asprimile pustietății spre Canaanul comuniunii făgăduite. Dînd legea, Dumnezeu a făcut un legămînt cu poporul dinainte de Hristos, legămîntul făgăduinței. Cei de sub lege umblă în nădejdea celor viitoare. Poruncile sînt chipurile exterioare ale comuniunii reale, viitoare.

Legea nu-l lasă pe om să uite de tot de Dumnezeu, de obligațiile față de El, precum legile civile nu-l lasă să desconsidere şi să anuleze realitatea altora. Ea pune prin frică, prin forță, frîu egocentrismului, ea menține un minimum de comuniune. Legile dintre oameni sînt un complex de frîne reciproce ale egoismelor. Ele

---

1 Prin Iisus Hristos, Dumnezeu iar îşi descoperă fața de Părinte către oameni. Omul devine iar fiu al lui Dumnezeu, Omul, lipsit de tatăl său bun, este acum iar copilul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este iarăşi Tatăl său, spune Sf. Grigorie de Nyssa, P. G. 45, 889 A-C. Cf. J. Aufhauser, op. c. p. 116.

sînt cu atît mai aspre şi cer cu atît mai puţin cu cît starea de egoism este mai dezvoltată.

Legile sînt bune, dar insuficiente. Ele indică spre marea lege a iubirii, în care se cuprind toate unitar şi desăvîrşit. Dar, întrucît iubirea nu poate fi realizată de om fără coborîrea lui Dumnezeu, nici legile nu pot fi împlinite decît de silă, trebuind să fie tot mai multe, lăsînd o tot mai largă sferă egoismelor. Numai cine trăieşte în iubire împlineşte toate legile. Iubirea, comuniunea sînt desăvîrşirea legii.

Pînă nu vine realitatea spre care indică legile, în chipul lor exetrior şi fragmentar, omul de sub regimul lor îşi simte păcătoşenia, neputinţa de-a le împlini deplin, din conştiinţă şi, mai ales, de-a realiza ţinta spre care indică ele, părăsirea totală a egoismului şi intrarea în comuniune. Legile, prin ele, măresc conştiinţa neputinţei etice. Prin aceasta omul trăieşte în tensiunea aşteptării după ajutorul divin. De sub lege, omul, în mod necesar, priveşte spre o epocă viitoare, care să fi depăşit legea. Legea se pretinde după o depăşire, după o desfiinţare prin umplerea schemei, a gestului schiţat de ele.

Precum legea este o apropiere nedeplină a lui Dumnezeu, o schiţare a voinţei Lui de-a se întrupa, o prevestire a Vifleemului, aşa sacrificiile Vechiului Testament sînt o prevestire a Golgotei, exprimînd pe de o parte necesitatea unei jertfe expiatoare pentru păcatul omului faţă de Dumnezeu, iar pe de alta, insuficienţa lor de-a realiza ceea ce se schiţează în ele ca intenţie. Fiind instituite la porunca lui Dumnezeu, dar fiind insuficiente, ele manifestă voinţa lui Dumnezeu de-a ajuta să se producă odată jertfa cu adevărat ispăşitoare, fiind prin urmare şi ele semne obiective ale făgăduinţei divine, temeiuri de nădejde şi de aşteptare. Ele erau anticiparea cutremurului permanent, care avea să pună stăpînire pe generaţiile de oameni prin jertfa Golgotei. Sîngele vărsat al animalelor din Vechiul Testament simboliza necesitatea unei distrugeri a creaţiunii în forma actuală, pentru a putea fi refăcută într-o formă nouă. Stropindu-Se cu el cei întinaţi pentru a fi „ sfinţiţi " (Evr. 9, 13), se preînchipuia necesitatea ca oamenii să se împărtăşească de sîngele adevărat curăţitor, ca participare cu fiinţa proprie la distrugerea celui ce S-a

jertfit pentru ei şi la învierea Lui. Prin acest act din Vechiul Testament se preînchipuia comuniunea cu Hristos care se jertfeşte, comuniune care, ca repercusiune în planul intim spiritual, înseamnă căinţă zguduitoare, născătoare de fiinţă nouă şi, prin aceasta, victorie asupra zidurilor egoismului şi intrare în comuniune experiată cu Iisus Hristos, adică înviere.

Precum prin jertfa lui Iisus Hristos se desăvîrşeşte comuniunea între noi şi Dumnezeu, iniţiată prin întrupare, aşa sacrificiile Vechiului Testament completau în felul lor legea, stînd pe o linie cu ea.

Vederea insuficienţei legii şi a sacrificiilor, nemulţumirea cu ele, nu din răzvrătire, ci din neputinţa morală pe care o evidenţiau şi o întreţineau, mergea crescînd. Cînd am spus că profeţii au transmis legea, am adăugat că tot profeţii arătau şi isuficienţa ei, proorocind pe Mesia ca pregătire pozitivă a oamenilor pentru primirea lui Iisus Hristos. Şi, pe măsură ce trecea timpul, iar legile se înmulţeau şi îşi dovedeau insuficienţa, profeţii se arătau tot mai nemulţumiţi de regimul ei şi prevesteau tot mai stăruitor pe Împlinitorul. Prin aceasta îşi dezvăluiau şi insuficienţa lor întru revelarea lui Dumnezeu şi a mîntuirii oamenilor.

Timpul de sub domnia legii nu e uniform. Ci are o dezvoltare. Propriu-zis nu timpul, ci omenirea. Căci timpul nu e o schemă goală în care se orînduiesc faptele şi stările sufleteşti ale omului ca obiectele în spaţiu, ci este însăşi înlănţuirea acestor stări şi fapte. Iar întrucît totalul vieţii unui om e determinat şi determină pe al altora, complexitatea stărilor şi faptelor omeneşti, adică timpul, devine la fiecare pas altfel, concurgînd nenumărate influenţe imanente şi misterioase cauze transcendente.

Complexitatea aceasta are sub lege dezvoltarea generală de care am vorbit.

Ea progresează astfel pînă *se umple de toate condiţiile*, care fac înţeleasă şi necesară coborîrea Fiului lui Dumnezeu pe pămînt. Aceasta este „ plinirea vremii ".

Expresia aceasta nu înseamnă „ la termenul fixat " pe linia unui timp formal, necalificat. Ea înseamnă starea sufletească generală, umplută de condiţiile primirii Revelaţiunii integrale; numai ca urmare a acestui fapt, acel moment e şi un „ termen fixat ". Dacă această expresie ar însemna un termen fixat pur şi simplu, ar fi legitimă întrebarea : de ce l-a fixat atît de tîrziu Dumnezeu ?

Pe cînd în sensul de „ timp umplut ", înţelegem că se cere o anumită dezvoltare, o anumită acumulare de exeperienţă din partea omenirii, pînă ajunge să sufere de starea de necomuniune în care se află în raport cu Dumnezeu, să dorească arzător acea stare şi să fi constatat definitiv insuficienţa legii, adică a puterilor proprii pentru realizarea ei. Omul, ca mădular al societăţii, ajunge la anumite vederi şi înţelegeri pe baza experienţelor care se cîştigă treptat. Aceasta e legea creşterii şi împlinirii omului sufletesc. Dumnezeu nu o anulează, căci atunci omul n-ar mai fi om şi Dumnezeu şi-ar desfiinţa creaţiunea.

„ Plinirea vremii " înseamnă negativ că omul s-a umplut de constatarea insuficienţei sale, iar pozitiv de sentimentul necesităţii ajutorului lui Dumnezeu. El se află în starea celui ce aşteaptă şi cere încordat : „ vino, Doamne ". Sensul acesta se completează cu acela de moment, care putea să fie umplut cu prezenţa lui Dumnezeu. „ Plinirea vremii ", ca punct exact al timpului, nu e un moment anterior conceperii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, ci coincide cu acest fapt. Exact în clipa împlinirii vremii s-a coborît Iisus în vreme. Ea s-a „ umplut " prin dezvoltarea istorică din partea omenească şi prin coborîrea de sus din partea lui Dumnezeu. „ Timpul umplut " este momentul tensiunii supreme în aşteptare, dar şi al satisfacerii acestei aşteptări, al depăşirii ei în realizarea făgăduinţei. Dacă clipa aceea de supremă aşteptare n-ar fi fost satisfăcută de coborîrea lui Dumnezeu, n-ar fi avut caracterul de plinire a vremii. Astfel, „ plinirea vremii " înseamnă şi clipa de la care începînd avem un timp plin de Dumnezeu, întrucît Fiul Său a devenit om şi rămîne aşa pururea, trăind cu noi timpul, umplînd de realitatea supremă, de puterea înnobilatoare supremă, timpul sau complexitatea curgătoare a vieţii omeneşti. Timpul dinainte de Hristos n-a fost plin de această prezenţă. Numai de la distanţă împlinea şi ajuta Dumnezeu. Se

simţea un anumit gol în timp[1]. Acum nu-l mai simţim. Acum e sărbătoare perpetuă pentru că acesta e sensul şi aceasta e experienţa ce-o facem în sărbătoare : plinătatea de prezenţă divină şi, deci, fericire şi strălucire[2]. De-abia acum timpul e plin de sensul şi de valoarea lui, căci valoare capătă viaţa în timp numai prin întruparea lui Dumnezeu în el.

Ca să mai ţinem o clipă sub privire aspectul omenesc al plinirii vremii, e necesar să spunem că omul n-ar fi putut arăta exact cum aşteaptă ca Dumnezeu să-i împlinească insuficienţele şi dorurile. Simţea vag că pentru aceasta e necesar ca Dumnezeu să fie mai aproape decît prin profeţi şi să fie un Dumnezeu al comuniunii, nu al poruncilor. Dumnezeu însă ştia că acest lucru nu se poate împlini mai bine, mai desăvîrşit decît prin întruparea şi jertfa Sa.

---

1 Cu oricîtă agitaţie şi pretenţiozitate omenească ar fi plin timpul, simţi cît de gol, cît de monoton este, cînd nu e în el decît atîta. Tot ce face omul, numai ca om, e găunos, e numai aparenţă şi fotografie vanitoasă. Totul e pleavă ce arde fără rost în focul unei priviri serioase, realiste. Istoria întreagă pare o zvîrcolire fără sens. Pînă nu intri în cămara comuniunii cu semenul, căruia să-i acorzi o realitate netrecătoare, totul e o deşertăciune. „ Nimic nu are să ne spună atît de multe ca istoria, dar nu are să ne spună nimic decisiv... Istoria ca atare nu cunoaşte împlinire, ci numai năzuinţa spre ea " (Brunner, Der Mittler, p. 270-1). „ Istoria este, după fiinţa sa, aceea ce nu poate ajunge la ţelul ei. Căci ea se mişcă mereu dincoace de acel şanţ care desparte pe om de originea şi ţelul său. Unde este trecut acest şanţ..., acolo timpul e umplut " (Brunner, op. c. p. 272). Ideea lui Brunner că această umplere a istoriei înseamnă şi desfiinţarea ei nu ne-o însuşim.

2 Hochzeit, Vollzeit, zice neamţul timpului de supremă bucurie, nunţii : comuniunii desăvîrşite.

V.
ÎNTRUPAREA FIULUI LUI DUMNEZEU

1. Uniunea ipostatică sau un subiect în două firi

Omul are lipsă pentru mîntuirea sa ca Dumnezeu să vie cît mai aproape de el, să nu-i mai trimită numai porunci pe care să nu le poată împlini, ci să intre în comuniune cu el, iar Sf. Treime vrea să restabilească comuniunea cu oamenii şi între oameni, misiune care revine în chip deosebit Fiului prin locul ce-l are în Sf. Treime ca intenţionalitate ipostatică după comuniune, purtată de bucuria obligativităţii, a servirii, faţă de Tatăl întîi şi, de aceea, spre a mulţumi pe Tatăl şi faţă de oameni, pentru a-i aduce iar în starea de fii ai Lui.

Cum putea veni mai aproape Fiul lui Dumnezeu de om ? Realitatea cea mai apropiată de om este semenul cu care stă în comuniune. În natură omul se simte străin dacă n-are un semen. Natura e mută, nu e în stare să-şi comunice intimităţile ei. Propriu-zis nici n- are intimităţi. Prin intermediul naturii Dumnezeu nu poate vorbi clar omului; şi nici intim. Mai aproape de om este fiinţa, care e ca el şi care-şi poate comunica în grai general omenesc ceea ce are ca el.

Nu e suficientă pentru această apropiere maximă numai simpla sălăşluire a Fiului lui Dumnezeu într-un om. Cel care, în cazul acesta, se mişcă nemijlocit între oameni este un om. Cei ce-i zic lui *tu*, nu-i zic Fiului lui Dumnezeu însuşi. Fiul lui Dumnezeu rămîne oarecum la spatele acestui om, ca o a treia persoană. El nu-şi spune direct cuvîntul către oameni, ci cuvîntul lui i-l repetă acela în care e sălăşluit, ajungînd la urechile lor cuvîntul unui om, chiar dacă conţinutul şi certitudinea sînt de la Dumnezeu.

Nestorianismul, care susţine o persoană dumnezeiască şi una omenească în Iisus Hristos, nu corespunde astfel voinţei spre comuniune manifestată şi din partea lui Dumnezeu şi din partea omului. El opreşte pe Dumnezeu la jumătatea drumului pe care a pornit mînat de dragostea Sa. Creştinismul nu reprezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuşi intrat în lume, ca

obiect al revelaţiei. Dumnezeu e subiect şi obiect al Revelaţiei totodată. El se arată pe Sine, se dă, se comunică oamenilor, se face conţinut al relaţiei eu-tu cu oamenii, rămînînd în acelaşi timp şi subiect al acestei comunicări şi al acestei relaţii pe care o înfiinţează.

Nu există un Iisus în sine ca om, care apoi să primească şi atributul de revelator, ci acest Iisus este Dumnezeu însuşi ca subiect al Revelaţiei şi ca obiect al ei[1].

Nu este o apropiere nici prezenţa pură a lui Dumnezeu în preajma omului. Majestatea impune distanţă. Un rege, dacă va descinde în toată strălucirea Sa printre oamenii necăjiţi, nu va putea stabili o comuniune între El şi ei. Temerea le ţine sufletele sub lacăt. O coborîre a lui Dumnezeu în toată strălucirea Lui ar copleşi, ar orbi pe oameni, i-ar strîmtora în mişcările lor libere. Iar Dumnezeu vrea să-i cîştige prin libertatea lor, prin deciziune benevolă. Aceasta e credinţa. El nu vrea să-i silească să-L admită prin violenţa atotputernică cu care se impune. În chipul acesta nu se realizează comuniunea. La comuniune omul trebuie să crească dinăuntrul său, aceasta fiind adevărata creştere a lui. De afară vine numai ajutorul prin apel, prin îndemn, prin iubire, ajutorul potrivit cu libertatea omului.

Pe lîngă aceea, o prezenţă dezvăluită a lui Dumnezeu în preajma omului, în caz că nu e o forţă care să-l copleşească, este o realitate insesizabilă, inaccesibilă, inconceptibilă pentru puterile omeneşti. E un Dumnezeu departe, oricît de aproape ar fi. Căci nu prin distanţa spaţială e departe Dumnezeu de om, ci prin petrecerea Lui în planuri ontologice neconforme cu puterea de sesizare a omului. Din realităţile nonfizice, experienţă directă omul nu poate avea decît despre subiectul propriu şi subiectele semenilor. Numai subiectele semenilor reprezintă, dincolo de el, un plan ontologic sesizabil, concretizat, pentru el. Pînă aci trebuia să se coboare Fiul lui

---

1 **KARL BARTH**, Die kirchliche Dogmatik, I. Band : Die Lehre vom Wort Gottes, I. Halbband, München, 1932, p. 433 : „ Es gibt keinen Jesus an sich, der dann vielleicht auch das Prädikat eines Trägers jener Offenbarung... bekommen konnte ".

Dumnezeu ca să fie cu adevărat aproape şi totuşi să nu strîmtoreze desfăşurarea liberă a vieţii omului.

Aceste două condiţii nu pot fi împlinite nici prin recurgerea din partea lui Dumnezeu la o camuflare sub aparenţe de om, în sensul monofizit. Aceasta nu e o coborîre reală a lui Dumnezeu în planul ontologic concretizat al subiectului omenesc. Înfăţişarea omenească a Fiului lui Dumnezeu nu e în acest caz un om real, partener egal de comuniune al omului. Distanţa rămîne. Dumnezeu vrea să o învingă, altfel, nu ar recurge la depăşirea ei iluzorie măcar. Omul, de asemenea, o doreşte înlăturată, dar ea nu poate fi cu adevărat înghiţită. Problema apropierii maxime între Dumnezeu şi om nu-şi primeşte o rezolvare, ci numai o aparentă rezolvare, o astupare a distanţei printr-o iluzie. În afară de aceea, nestorianismul mai înseamnă credinţa în imposibilitatea unei depăşiri reale a prăpastiei care desparte pe Dumnezeu de creaţiune, iar monofizitismul acceptă o asemenea depăşire numai cu condiţia mistuirii creaţiunii în Dumnezeu.

Nici a doua latură din întregul acţiunii de mîntuire nu poate fi înfăptuită prin zădărnicirea nestoriană sau monofizită a întrupării. Purtat de obligativitatea Sa eternă faţă de Tatăl, Fiul vrea să aducă şi pe oameni la această stare, care este în acelaşi timp cea a comuniunii cu Sf. Treime. Oamenii nu se mai pot ridica singuri la această stare odată ce au ieşit din comuniunea cu Dumnezeu, odată ce au devenit inapţi pentru ea. Ei nu mai pot împlini adică legea eternă, care e şi a fiinţei lor, legea *obligativităţii faţă de Tatăl*. Prin tot ce fac nu sînt în stare să se ridice în comuniune, prin urmare să îndeplinească legea obligativităţii faţă de Tatăl. Nici de Dumnezeu nu pot fi ajutaţi, decît prin apropierea maximă a Lui de ei prin comuniune. *Satisfacerea acestei legi, a adevăratei cinstiri şi slujiri în dragoste a Tatălui, nu o poate împlini pentru oameni decît un om care n-a ieşit prin păcat din comuniunea cu Dumnezeu. Şi o face aceasta, ducînd obligativitatea, renunţarea la sine, jertfirea de Sine pînă la ultima limită, pînă la moartea benevolă,cea mai crîncenă.* Maxima trezire a subiectului de comuniune în om nu poate fi realizată decît prin jertfa pentru el. Aşa încît, moartea lui Iisus Hristos pentru oameni

cumulează în ea efectul maximei pregătiri a oamenilor pentru comuniunea cu El şi, prin aceasta,cu Dumnezeu, cu satisfacerea legii obligativităţii de cinstire a Tatălui din partea omului.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-a făcut om în sensul întreg al cuvîntului, omul n-a putut fi împăcat cu Dumnezeu, căci drumul satisfacerii legii, care e în acelaşi timp un drum pornit de la starea de comuniune spre realizarea comuniunii şi a înfierii, n-a putut fi nici iniţiat, cu atît mai puţin dus la capăt[1].

Toate acestea arată că Fiul lui Dumnezeu n-a venit numai *în* om, ca un cuprins al lui, ci s-a făcut ceea ce ne întîmpină direct din orice semen, subiect omenesc de comuniune, ceea ce ne agrăieşte din om, persoană, intenţionalitate după comuniune, avînd tot suportul real al omului în înfăţişarea sa concretă. În Iisus Hristos cel ce zicea eu şi cel căruia oamenii din preajma lui îi ziceau tu nu era un subiect omenesc, deosebit de cel dumnezeiesc, ci subiectul dumnezeiesc coborît şi concretizat în stare şi funcţie de subiect omenesc. Dumnezeu ni s-a făcut tu la nivelul eului nostru, tu cu care să îndrăznim să umblăm precum cu orice om. Acest tu din semenul nostru e tot ce poate fi mai aproape de noi, singura realitate cu care putem intra în comuniune iubitoare. Din cel mai îndepărtat, Dumnezeu n-i s-a făcut cel mai apropiat. Numai făcîndu-ni-se tu omenesc, ne-a putut grăi direct, am intrat în relaţie directă cu Persoana Lui. Numai aşa cuvîntul omenesc, care ajungea la urechile celor din preajma Lui, era Cuvîntul dumnezeiesc însuşi, era intenţionalitatea lui directă după comuniunea oamenilor. Numai aşa persoana omenească a lui Iisus era persoana dumnezeiască a Fiului. În acelaşi timp, numai fiind una şi aceeaşi persoană şi Dumnezeu şi

---

1 Nici coborîrea Logosului ca altă realitate decît cea divină n-ar fi fost revelarea lui Dumnezeu. „ Als Verwandlung des Wortes in eine von Gott verschiedene Wirklichkeit könnte die Fleischwerdung des Wortes offenbar nicht Gottes Offenbarung sein, ebensowenig wie wenn an ihre Stelle eine unmittelbare Erscheinung der unsichtbaren Herrlichkeit Gottes Ereignis geworden wäre ", **K. BARTH**, Die kirchliche Dogmatik, 1938, I. Band, II. Halbband, p. 43.

om, Iisus a putut aduce viaţa sa ca jertfă substitutivă pentru oameni, dar jertfa aceea n-a fost numai a unui om cu efect relativ.

Biserica a fixat această uluitoare faptă de iubire a Fiului lui Dumnezeu faţă de noi într-o formulă dogmatică pe cît de concisă şi de rigidă (elasticitatea şi prolixitatea sînt primejdioase cînd sînt la îndemîna unei mari mulţimi; dealtfel dogma nu e pentru a fi propovăduită în formula ei; formula e numai un îndreptar), pe atît de justă, de supraomenească de justă şi de atotcuprinzătoare. Formula Sinodului ecumenic de la Calcedon spune : „ Mărturisim pe unul şi acelaşi fiu, domn, Iisus Hristos, Dumnezeu deplin şi om deplin, recunoscut în două firi unite în chip neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat şi neschimbat, deosebirea firilor nefiind desfiinţată din cauza uniunii, ci fiecare dintre cele două firi păstrîndu-şi însuşirile ei şi concurgînd într-o persoană şi într-un ipostas ". Potrivit acestei formule subiectul este unul în Iisus Hristos iar naturile două. I s-a şi spus comuniunii celor două firi în Iisus Hristos uniune ipostatică, ἕνωσις ὑποστατική, înţelegîndu-se prin ipostas, în primul rînd, întregimea unei realităţi - în cazul nostru cele două firi formînd un întreg - şi apoi principiul personal, deoarece şi cele trei persoane din Sf. Treime sînt numite ipostasuri.

Se pune însă întrebarea în ce constă mai precis persoana spre deosebire de naturi ? Ea nu e o parte din natură, căci dogma spune că nimic din natura omenească nu lipseşte în Iisus Hristos, nici suflet, nici raţiune, nici voinţă. Conduşi de aceste indicaţii generale, Leonţie din Bizanţ şi Ioan Damaschin au văzut subiectul, persoana, în Cuvîntul dumnezeiesc, în Logos. Acesta, avînd ca natură a Sa din veci natura dumnezeiască, şi-a însuşit şi natura omenească, făcîndu-Se şi subiect al ei. Natura omenească din Iisus Hristos nu stă de sine, ca un întreg suficient sieşi şi rotunjit în sine, în care caz ar fi format un ipostas, ci, din momentul în care a început să se formeze, stă în Logos, îl are pe El ca suport. Nu are starea de αὐθυπόστατος dar nici nu e ἀνυπόστατος, ci e ἐνυπόστατος.

Aceasta e teoria enipostasiei, precizată de Leonţie din Bizanţ[1]. Învăţătură generală devine astfel ideea că „ unicul subiect în Hristos este Logosul, care s-a încarnat, adică şi-a impropriat trupul omenesc şi tot ce se referă la omenitatea Sa "[2].

Două concluzii pot rezulta din această învăţătură. Întîia, că subiectul nu numai că nu e o parte din natură, dar, în general, nu e nimic altceva decît forma stării de sine a naturii. Natura omenească, nestînd de sine, ci în Logos, îşi are această formă împreună cu El, împreună cu natura Lui, formînd la un loc un ipostas, deşi înainte de întrupare Logosul exista ca un ipostas exclusiv divin.

Interpretarea aceasta are avantajul că salvează într-adevăr întreg omul în Iisus Hristos. Greutatea este că nu pare a putea fi aplicabilă Sf. Treimi, unde fiinţa dumnezeiască stă o singură dată şi totuşi sînt trei ipostasuri.

O altă concluzie, care s-a mai dedus, este că subiectul are o realitate proprie, fiind deosebit de natură, altceva decît simpla existenţă de sine a naturii. Concluzia aceasta a dedus-o S. Bulgakov. După el, subiectul e acel misterios duh, care nu poate fi în nici un fel determinat, decît ca proprietar şi manipulator al tuturor însuşirilor şi părţilor determinabile care constituie natura omenească. Cugetarea e şi ea natură, voinţa la fel, căci cînd zic „ eu cuget ", „ eu " e dincolo de cugetare, e subiectul, proprietarul ei, a ceea ce cînd vorbesc la persoana întîi nu pot pune la acuzativ. E ultimul agent nevăzut, din culise, al naturii. El e necreat, pe cînd natura e creată. Locul lui în Iisus Hristos l-a luat Logosul, care, faţă de natura divină are aceeaşi situaţie ca şi eul nostru faţă de natura umană, iar de eul omenesc nu e deosebit decît gradual, deoarece eul omenesc e fărîmă divină, pe cînd Logosul e ipostas divin. Natura umană nu îndură nici o catastrofă

1 **OSKAR BENSOW**, Die Lehre von der Kenose, Leipzig, 1903, p. 12-13.

2 În expresiile acestea rezumă, de pildă, K. Jüssen doctrina lui Hesychius din Ierusalim : Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Ierusalim, Münster in Westf., 1931, p. 127.

prin substituirea eului propriu cu Logosul, căci tot de esenţă divină sînt şi unul şi altul. E în destinul ei să fie purtată de subiect divin[1].

Bulgakov a fost influenţat în această învăţătură întrucîtva de marele teolog protestant G. Thomasius[2]. Dar dacă acela s-a ţinut în anumite limite, neîndrăznind să declare însuşi principiul personal din om divin, ci numai o anumită putere de la temelia ei, Bulgakov a dus teoria la extrem, căzînd într-un panteism direct.

Problema este, fără îndoială, atît de plină de taină, încît nu s-a găsit nimeni să dea un răspuns care să o lumineze. Ea poate fi doar circumscrisă mai de aproape; se pot realiza anumite avansări spre miezul ei de taină nepătrunsă, dar de luminat ea însăşi este cu neputinţă. Omul nu ştie încă ce este factorul persoană în sine. Cu atît mai greu este să se pronunţe asupra modalităţii de substituire a acestui factor.

Ne mulţumim, de aceea, cu următoarele indicaţiuni generale, rămînînd pe lîngă explicaţiile lui Leonţie din Bizanţ, Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschin.

Natura sau substanţa sînt materialul, conţinutul *din care constă* o realitate. Ea e, de pildă, lemnul din care constă o masă, sîngele din care constă trupul viu, spiritualitatea din care constă omul interior. Din această pricină ea însemnă şi ceea ce-i comun tuturor indivizilor sau lucrurilor de aceeaşi specie[3].

---

1 Agneţ Bojii, Ymca Press, Paris, 1933.

2 **G. THOMASIUS** spune : „ Omul poartă în sine un duh de viaţă emanat din Dumnezeu, care este temelia imanentă a personalităţii sale. Nu aceasta însăşi : căci personalitatea se află cu totul pe partea vieţii sale create şi e posibilă numai prin aceea că e sălăşluit în ea acel πνεῦμα dumnezeiesc ". „ Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie", în Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, B. IX, 1845, p. 229. Citat după Oskar Bensow, Die Lehre von der Kenose, p. 43. „ Caracteristica naturii omeneşti stă, cum s-a observat, în aceea că are un temei de viaţă divin (einen göttlichen Lebensgrund in sich trägt). Dar acelaşi lucru e valabil şi pentru Mîntuitorul, al cărui temei de viaţă (Lebensgrund) este Logosul ", op. c. p. 238, la Bensow, op. c. p. 46.

3 Dr. **FRANZ ERDIN**, Das Wort Hypostasis, Seine Bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss trinitarischen

Ipostasul este acel ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-şi are suportul în sine însuşi. Ipostasul nu e decît felul de-a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu (ὑπόστασις), al substanţei sau naturii. El nu e un adaos de conţinut, de material, la ceea ce este natura sau substanţa. O materie lemnoasă rotunjită în întregul masă a devenit ipostas, substanţa materială şi spirituală din care constă omul, rotunjită într-un întreg individual, a devenit de asemenea ipostas. Astfel privim în omul concret atît natura - piele, sînge, spiritualitate - cît şi ipostasul. Acesta din urmă nu e ceva în plus alături de natură, ci natura însăşi în formă individuală, de sine stătătoare. Natura singură încă nu e ipostas, dar, deşi ipostasul nu e identic cu natura sau cu o parte din ea, nici nu e un adaos la natură, de acelaşi fel cu ea, ci o formă de-a fi a naturii.

Dar, odată ce natura are forma de întreg, ea nu mai e simplu mediu de propagare a unor mişcări pornite din alte puncte ale întregului mai vast în care se cuprinde, ci îşi are mişcările proprii, soarta ei deosebită. Orice întreg îşi are centrul în sine. Scoaterea unei substanţe din ansamblul mai vast, rotunjirea ei într-un întreg individual, are ca urmare ivirea unui centru în acest întreg. Centrul părţii de substanţă rotunjite într-un întreg nu mai e în ansamblul mai vast din care făcea parte, ci în acest nou întreg.

Fenomenul acesta de ivire a unei instanţe supreme, a unui centru al mişcărilor în natura rotunjită ca un întreg, se observă însă într-un mod deplin şi categoric la om, care constă din natură conştientă şi voluntară. La om, constatăm în mod limpede că ipostasul nu înseamnă numai rotunjirea naturii într-un întreg, ci şi capacitatea acestui întreg de mişcări spontane. Întregul ipostatic primeşte virtuţi de subiect, de activitate pusă la cale de el însuşi din centrul său[1].

Auseinandersetzungen, Fr. i. Br., 1939, p. 32-33.

1 Aceste două caracteristici ale ipostasului le distinge şi H. Urs von Balthasar, expunînd, pe marginea christologiei Sfîntului Maxim Mărturisitorul, raportul între **fiinţă** şi **ipostas**. „ Ipostasul este, mai ales în domeniul creatural, starea de sine a unei usii,

S-ar putea spune : virtuţile acestea de mişcări şi activităţi spontane le are natura omenească prin libertatea şi conştiinţa ei, deci nu prin rotunjirea ei într-un ipostas. Dar dacă ne-am închipui că natura dintr-un ipostas omenesc ar face parte dintr-un întreg mai vast, dintr-un om uriaş, spontaneitatea şi autodeterminarea n-ar mai porni din regiunea restrînsă cîtă ar cuprinde-o în cadrul acelei entităţi uriaşe natura unui om obişnuit, ci din centrul întregului. Deci, numai pe măsură ce marea natură dintr-un întreg uriaş s-ar repartiza în întreguri mai mici, s-ar constata cum aceste întreguri îşi formează înlăuntrul lor centrul de spontaneitate, dobîndind virtuţi de subiecte. E adevărat că nu ipostasul aduce libertatea şi conştiinţa în întregul rotunjit al unei naturi umane. Biserica a văzut just cînd a condamnat pe Monoteliţi, care spuneau că în Iisus, fiind numai un ipostas, e

adică acel ceva prin care se distinge o fiinţă concretă de altele de aceeaşi specie", Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner : Höhe und Krise des griechischen Weltbildes, Fr. i. Br., 1941, p. 211. „ Dar el cuprinde în adevăr peste aceasta acea împropriere activă al cărei rezultat este individualul " (p. 213). Dacă ne-am închipui o natură generală, repetîndu-se în multe înfăţişări particulare şi acestea avînd pe lîngă caracteristicile comune ale speciei şi trăsături particulare, ele încă n-ar fi ipostasuri, căci ipostas este ceva ce nu poate fi caracterizat prin însuşiri ce fac parte din ordinea fiinţei. „ Desigur, se pot distinge între însuşirile individualizatoare « însuşiri fiinţiale », care deosebesc speciile şi « însuşiri ipostatice », care se referă la individ ca atare : de pildă, forma nasului sau culoarea părului. Dar acestea din urmă rămîn numai un semn şi un indiciu pentru acel ceva de sine stătător ce stă la spatele întregului şi aparţin încă ordinii naturii " (p. 213). „ Ipostasul, de aceea, poate fi descris numai aproximativ din două laturi, care se întregesc reciproc : din latura naturii şi a proprietăţilor ei ce delimitează tot mai strîns şi din latura actului, a împroprierii acestei naturi " (p. 214). „ Structura coordonată a fiinţei şi a purtătorului concret deschide privirea asupra neidentităţii dintre ordinea fiinţei şi ordinea existenţei concrete " (die Nichtidentität von Wesensordnung und Daseinsordnung, p. 215). „ Ipostasul răspunde la întrebarea cine τόν τίνα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει, este indiciul unui eu ". Maxim Mărturisitorul zice : " Precum lucrarea se referă la cel ce lucrează, aşa se referă natura la ipostas ". „ Acest raport implică, desigur, pe de o parte o restrîngere a ceva general în ceva particular; este o concentrare ". Dar este o „ concentrare legată de o posedare, de un mod de a fi proprietar al fiinţei. Acest raport este cauza pentru care pe de o parte este imposibil a cugeta un ipostas fără natură, pe de altă parte nici o natură nu coincide cu ipostasul ei; aceste două noţiuni se exclud pînă în interiorul divinităţii " (p. 212).

numai o voinţă şi o lucrare, susţinînd faţă de ei că fiecare fire îşi păstrează voinţa şi lucrarea ei proprie. Dar manifestarea voinţei şi lucrării naturii e dirijată de centrul ipostatic, se pune în mişcare din centrul naturii rotunjite ca întreg. „ În orice lucrare actul fundamental aparţine naturii, numai împlinirea actului aparţine persoanei "[1].

Desigur, natura umană nu se poate rotunji în mod natural în alte întreguri decît în indivizii obişnuiţi omeneşti. Ea tinde, cu alte cuvinte, spre o stare ipostatică determinată. În natura omenească se află, ca potenţialitate, ipostasul omenesc în modul în care îl cunoaştem şi, deci, şi virtuţile de spontaneitate, de subiect. Natura omenească parvine ea însăşi în baza unei legi interioare la starea dedublată de ipostas-natură, subiect-obiect. În fiecare om există şi ipostasul şi natura, primul ca subiect, a doua ca obiect şi instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară la care ajunge natura, îndată ce există în fapt. În propoziţia „eu mă încălzesc" exprim atît calitatea mea de subiect cît şi pe cea de obiect, atît ipostasul cît şi natura mea. Acelaşi aspect dublu al meu îl exprim în expresia „ eu cuget ", întrucît fac o distincţie între subiectul cugetării din mine şi actul cugetării împreunat cu ideile ce le cuget. Părţile trupului, stările de conştiinţă, sentimentele, tot ce pot determina şi numi din mine este natură. Subiectul este agentul pe care nu-l pot determina, pe care nu pot pune degetul, care se află în dosul culiselor

1 **H. URS VON BALTHASAR**, op. c., interpretînd pe Sf. Maxim Mărturisitorul, Migne, P. G., 91, 292 D-293 A; 91, 48 A-B, Sf. Maxim Mărturisitorul însuşi zice : „ Nu este acelaşi lucru putinţa de a voi şi a voi (οὐ ταὐτὸν δὲ τὸ πεφυκέναι θέλειν, καὶ θέλειν). Precum nu este acelaşi lucru putinţa de a vorbi şi a vorbi. Capacitatea de-a vorbi o are cineva permanent. Dar nu vorbeşte permanent. Aşa încît aparţine naturii putinţa vorbirii permanente, însă ipostasului cum vorbeşte... Putinţa de-a vorbi a avut-o Cuvîntul întrupat ca om, dar ea a fost mişcată şi a primit o formă (κινούμενον καὶ τυπούμενον) prin voia Lui dumnezeiască " (P. G. 91, 48 A-B). „ Nu este acelaşi lucru a voi şi a voi într-un anume fel (οὐ ταὐτὸν τὸ θέλειν, καὶ τὸ πῶς θέλειν) ". „ Precum nici a privi şi a privi într-un anume fel... A voi şi a privi aparţin naturii... A voi şi a privi într-un anume fel, adică a voi să te plimbi şi a nu voi să te plimbi sau a privi la dreapta sau la stînga, sau sus sau jos, e un mod al întrebuinţării voinţei şi privirii, propriu numai celui ce le întrebuinţează, care îl distinge de alţii ", P. G. 292 D-293 B.

ce le mişcă, singurele pe care le văd. Tocmai fiindcă nu-l putem determina şi nu-i putem da un nume, folosim pentru el un cuvînt ce ţine loc de nume, un pronume, spune S. Bulgakov (Tragödie der Philosophie, Darmstadt, 1927).

Dar, pe cînd S. Bulgakov consideră acest agent sau eu, ca pe o entitate deosebită de natură, noi îl socotim doar un aspect nou, un mod nou de a fi provenit din virtulităţile naturii[1].

Natura umană, aşadar, nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca obiect, instrument, ci ea totdeauna există ca subiect- obiect în acelaşi timp, ca agent revelator şi ca mediu de revelaţie.

Dar, în mod natural, aspectul de subiect îl are prin rotunjirea ei aparte în insul omenesc obişnuit.[2].

---

1 **S. BULGAKOV**, considerînd subiectul ca o realitate misterioasă aparte de natură, se apropie de Monoteliţi, pentru care, după H. Urs von Balthasar, op. c. p. 254-255 : „ persoana era o mărime iraţională dincolo de orice e natură ". Dealtfel, „ monotelitismul este, într-o anumită privinţă, un premergător al nominalismului personalist din Evul mediu şi din timpul modern ". Dacă persoana este altceva decît centrul naturii rotunjite în sine, atunci ea, fiind factorul care lucrează, iar această lucrare nemaifiind doar o „ centralizare a lucrării naturii ", ci venind de dincolo de natură, nu se mai poate admite că în Iisus Hristos - o singură persoană şi două naturi - sînt două lucrări, ci numai una. Dar natura omenească, văduvită de lucrarea şi voinţa ei, devine o marionetă, o fantomă. Monotelitismul duce consecvent la dochetism şi se caracterizează, în general, printr-o dispreţuire a naturii umane, ajungînd la zădărnicirea întrupării.

2 În termeni uimitor de apropiaţi descrie acest raport între natură şi eu, cel mai modern cercetător al sufletului omenesc, Ludwig Klages. Pentru el viaţa şi spiritul din om sînt natura, iar eul este subiectul, dar nu ca o entitate aparte faţă de natură, ci numai ca un centru ce se iveşte din împreunarea amîndorura. „ În eu nu trebuie căutat altceva, zice el, decît centrul de rotaţie strict indivizibil al amîndorura ", al vieţii şi al spiritului. (... „ es muss davor bewahrt, im Ich etwas anderes zu suchen als den streng unteilbaren Drehpunkt beider "). „ Ca să ne folosim de o comparaţie palpabilă :eul se raportează faţă de purtătorul său ca axa de rotaţie a globului pămîntesc faţă de globul pămîntesc însuşi, dar nu ca un drug pe care l-am introduce prin mijlocul unei sfere ca să-i dăm o axă, drug ce poate fi despărţit de sferă. Eul nu e nici spirit, nici viaţă, dar nu-i totuşi nici o esenţialitate nouă alături de ele, ci punctul de corelaţie al colaborării lor, lipsit de orice extesiune ". („ Mit einem handfesten Gleichnis gesagt : das Ich verhält sich zu seinem Träger wie die Drehungsachse des Erdballs zum Erdball selber, nicht aber etwa

În Iisus Hristos, însă, prin intervenţie supranaturală s-a realizat o rotunjire a naturii omeneşti nu în sine, ci în unitatea mai vastă a unui întreg ce exista mai înainte, a ipostasului divin al Logosului. Nu s-a rotunjit mai multă natură omenească decît atîta cîtă ar fi fost necesară pentru un om obişnuit, dar rotunjirea aceasta nu s-a înfăptuit ca un întreg independent, ci şi-a luat locul în întregul ipostasului dumnezeiesc.

De-o spontaneitate proprie a naturii omeneşti în cadrul unităţii mai vaste a întregului în care a intrat şi care îşi avea spontaneitatea Lui nu mai poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De-o ţinere a ei sub apăsare, în stare de pasivitate, de obiect şi instrument, iarăşi nu, căci atunci Iisus Hristos n-ar fi şi om deplin. Trebuinţele de subiect ale naturii umane în Iisus nu se mai satisfac pe contul ei propriu, ca pornind dintr-un centru al ei parţial, ci se satisfac de întreg, ca pornind dintr-un centru divino-omenesc. Virtuţile de spontaneitate ce răsar din natura omenească nu mai sînt activate de ea însăşi în izolare, ci sînt acum ale întregului divino-omenesc care le manifestă prin virtuţile Lui de subiect şi de spontaneitate activă.

O analogie am avea în raportul trupului cu subiectul omenesc. Dacă trupul ar sta de sine, el şi-ar fi centrul şi purtătorul mişcărilor. Dar, în împreunare cu sufletul, a preluat funcţia de subiect a acestuia, rolul de purtător al tuturor mişcărilor trupului[1].

---

wie zu einer Kugel die abtrennbare Stange, die wir durch sie hindurchgesteckt haben, um ihr eine körperliche Achse zu geben. Es ist weder Geist noch Leben, ebensowenig jedoch eine neue Wesenheit neben ihnen, sondern der ausdehnungslose Beziehungspunkt ihres Zusammenwirkens "). Der Geist als Widersacher der Seele, II. Band, Leipzig, 1939, p. 516.

1 Protoiereul **P. SVETLOV** lămureşte astfel taina uniunii ipostatice : „ Fiecare om poartă în sine rezolvarea tainei întrupării sau a unirii în Hristos a celor două firi într-o singură persoană neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat şi neschimbat, ceea ce în om este « eul » lui, acea personalitate determinată sau individuală ce se compune din însuşirile firii lui spirituale şi materiale, din suflet şi trup. Fără de trup, şi încă fără de trup propriu, la fiecare deosebit, omul nu poate fi om deplin, o personalitate determinată : fiecare « eu » omenesc nu numai că gîndeşte, că doreşte etc. ci şi vede,

Am văzut că o parte de substanţă desfăcută dintr-un întreg mai vast îşi dobîndeşte un centru propriu de mişcări. Dar se poate constata şi fenomenul invers : o parte de substanţă rotunjită în ipostas aparte, dacă e reaşezată în continuitatea unui întreg mai vast, nu mai are centrul mişcărilor în sine, ci oarecum acesta s- a deplasat în centrul unităţii mai largi, fără ca partea de substanţă respectivă să fi pierdut ceva din caracterul ei. Trebuinţa ei de mişcare, felurile ei de lucrare, nu sînt anihilate, dar nu se mai diriguiesc dintr-un centru propriu, ci din centrul întregului. Acest centru al întregului a asumat şi funcţiunea de centru şi de diriguitor al părţii. Iar centrul acesta al unităţii mai mari nu înăbuşă trebuinţele de manifestare a părţii, ci primeşte şi caracteristicile de centru al ei. Legile fizice cărora le-ar fi supusă materia trupului nostru, cînd ar sta de sine, sînt simţite de subiectul întreg al fiinţei noastre odată ce materia este luată în fiinţa noastră. Actele de mîncare şi de schimbare a materiei trupului nostru sînt acte ale aceluiaşi unic centru din noi, odată ce trupul face parte din această unitate. Deşi subiectul din noi e de origine spirituală, s-a făcut aidoma unui centru material în ce priveşte materia din noi, a luat chipul lui, deşi la baza sa este de caracter spiritual.

Desigur că trupul încearcă, prin faptul că are un centru comun cu natura spirituală din noi, o spiritualizare, o acordare a lui cu o ordine mai înaltă. Dar natura lui nu suferă nici o schimbare.

---

simte, se mişcă etc.; de aceea, însuşirile trupeşti, ca şi cele sufleteşti compun proprietatea neatinsă a fiecărei persoane, intră în determinarea ei. Şi totuşi, cu toată unirea strînsă, indivizibilă a celor două firi într-o personalitate omenească, fiecare îşi păstrează integritatea ei şi independenţa relativă, ca două fiinţe aparte, fără a se contopi şi a se amesteca una cu alta. Ce-i trupesc în om rămîne trupesc sau material şi ce-i spiritual rămîne spiritual şi numai omul, « eul » lui este unirea unuia şi a altuia, fără a se găsi pe deplin în unul sau în altul, rămînînd mai presus de unul şi de altul, însă servind ca punct sau centru al unirii şi al celor trupeşti şi al celor spirituale. Puneţi în locul « eului » omenesc « Eul » dumnezeiesc sau persoana Cuvîntului, în locul sufletului, Dumnezeirea, în locul trupului, omenirea, şi analogia aceasta vă va lumina taina întrupării în aşa măsură, că ea, aproape, îşi va pierde înfăţişarea unei taine, cu totul nepătrunsă pentru raţiune ". Învăţătura creştină în expunere apologetică, vol. II, trad. de Serghie Bejan şi Const. Tomescu, Chişinău, 1936, 586-7.

Prin analogie cu cele constatate în lumea imanentă, putem spune şi despre natura omenească primită în unitatea ipostasului al doilea al dumnezeirii că prin faptul că, centrul ei a coincis cu centrul întregului, lui Iisus nu i-a lipsit nimic ca să fie şi om deplin. Centrul cel unic din El a primit toate însuşirile unui centru nu numai al naturii dumnezeieşti, ci şi al naturii omeneşti. Natura omenească şi-a avut în El toată dezvoltarea pe care o are de cîte ori ajunge la starea de ipostas. Dar virtuţile ei de ipostas nu se validau dintr-un centru deosebit al ei, ci din centrul comun. Acela era centru dumnezeiesc şi centru omenesc în acelaşi timp.

Toată deosebirea lui Iisus ca om de ceilalţi oameni stă în faptul că El este om nu ca centru deosebit, separat, ci, ca centru omenesc este şi centru dumnezeiesc în acelaşi timp. La el avem minunea că un centru al naturii şi al activităţii omeneşti este în acelaşi timp centru existenţei şi al întregii puteri. Omenitatea nu se rotunjeşte în El ca realitate de sine stătătoare, ci în cadrele divinităţii. Păcatul omenesc şi nefericirea naturii umane stau în faptul că a slăbit la extrem legăturile cu divinitatea, ca izvor de viaţă al ei, din prea marea tendinţă după autonomie, Şi-a accentuat tendinţa spre starea de ipostas propriu pînă la ieşirea din ascultarea de Dumnezeu. Pentru restabilirea din nou a legăturii ei cu Dumnezeu a fost potrivit ca una din rotunjirile ei să-şi aibă centrul înlăuntrul lui Dumnezeu, identificat cu un centru ipostatic al dumnezeirii. Toată natura omenească a încercat prin aceasta o deplasare a centrului ei din afară de Dumnezeu înlăuntrul lui Dumnezeu. Ea n-a mai putut continua să se rostogolească pe panta nefiinţei, a înstrăinării de Dumnezeu, odată ce centrul unei individualizări a ei este identic cu unul din centrele ipostatice ale dumnezeirii.

Între oameni a păşit un om al cărui centru nu mai este afară de Dumenzeu, ci în Dumnezeu sau însuşi Dumnezeu. Relaţiile celorlalţi oameni cu acest semen nu mai înseamnă relaţii trăite în afară de Dumnezeu, ci relaţii cu Dumnezeu însuşi. Dintr-un centru ipostatic omenesc se revarsă toată puterea de înălţare a omenirii spre Dumnezeu. Întrucît acest centru ipostatic are o putere de atracţie spre bine prin care depăşeşte toate centrele pur omeneşti, el este

oarecum centrul omenirii. În mijlocul omenirii s-a plasat un centru dumnezeiesc. Omenirea şi-a cîştigat, în regiunea ei ontologică, un centru şi acest centru este Dumnezeu-Cuvîntul.

În nici un caz teoria lui Serghei Bulgakov, care distinge subiectul de natură, ca o altă parte substanţială, nu poate fi admisă, căci, în acest caz, Iisus Hristos n-ar fi luat omenitatea în întregime. Iar teza că subiectul din om ar fi o fărîmă necreată din fiinţa divină este o fantezie care face de neînţeles căderea omului în păcat şi trebuinţa lui după mîntuire.

Pe această teorie el şi-a înălţat viziunea despre o restabilire şi o desăvîrşire a legăturii intime între Logos ca purtător al Sofiei necreate şi lume ca Sofia creată, întrucît purtătorul Sofiei necreate a devenit şi purtătorul Sofiei create. De la început lumea a fost creată după chipul Sofiei necreate, iar omul, ca subiect al naturii omeneşti şi al cosmosului este chipul Logosului, al subiectului naturii divine. Prin întrupare,Logosul vine întru ale Sale sau uneşte intim cele două Sofii, modelul necreat şi copia creată.

Dar viziunea unei intime şi universale legături restabilite prin întrupare între Dumnezeu şi omenitate, respectiv cosmosul creat, nu are lipsă de teoria caracterului necreat al ipostasurilor omeneşti. Între ele şi Logosul divin şi între natura lor şi natura divină poate fi afirmată o conformitate originară şi poate avea loc o apropiere maximă şi numai pe baza faptului că omenirea a fost făcută astfel ca să aibă drept centru pe Dumnezeu, lucru ce s-a realizat deplin sau s-a restabilit prin rolul de centru ipostatic al naturii omeneşti ce şi l-a luat Logosul divin.

Fără o conformitate originară a naturii omeneşti cu natura divină şi a ipostasului omenesc cu ipostasul Logosului n-ar fi fost posibil ca cele două naturi să se împreune atît de mult încît să aibă un centru comun, iar centrul ipostatic dumnezeiesc să poată ţine şi locul unui centru omenesc. Printr-un obiect sau printr-o forţă elementară a naturii Dumnezeu nu s-ar putea revela ca ipostas. Obiectul sau forţa naturii nu au o conformitate cu Dumnezeu. Sufletul, ochiul, cuvîntul omenesc pot deveni suflet, ochi, cuvît ale lui Dumnezeu-Cuvîntul, prin care să se reveleze direct. Natura

omenească poate deveni un transparent al naturii divine şi, prin virtuţile ei de-a forma ipostas, poate deveni revelatoarea ipostasului divin.

În general, ipostasul divin se poate revela ca ipostas omenesc în acelaşi timp sau, manifestîndu-se ca ipostas omenesc, se poate manifesta totodată ca ipostas divin. Ipostasul omenesc se arată astfel în lumina întrupării Logosului ca o paralelă din alt plan, din planul creat, al ipostasului divin[1].

Am subliniat că ipostasul divin, ca şi ipostasul omenesc, stau, în mod principal, în intenţionalitate spre comuniune şi, din această pricină, ele dispun de cuvînt, ba chiar sînt ca atare cuvînt, ipostasul

---

1 Desigur, prin aceasta nu voim să transformăm misterul unirii naturii divine şi umane în ipostasul Logosului, într-un fenomen natural. Pentru S. Bulgakov întruparea Fiului lui Dumnezeu aproape nu reprezintă nimic deosebit de naşterea celorlalţi inşi umani. E aceeaşi împreunare a unui ipostas divin cu o natură umană, care se întîmplă la naşterea fiecărui om. Întruparea se încadrează în seria evenimentelor naturii. În plus, ea este un moment necesar în procesul de apropiere între Sofia necreată şi Sofia creată. Prin aceasta S. Bulgakov aduce aminte de Leonţie de Bizanţ, care a stabilit o paralelă exactă între împreunarea sufletului cu trupul omenesc într-un ipostas şi între împreunarea divinităţii şi umanităţii în ipostasul lui Iisus Hristos. El spunea că sufletul şi trupul sînt două substanţe perfecte, ce pot preexista independent, nu se cer una după alta, nu sînt făcute una pentru alta, deci avem şi în eu două naturi care în împreunare dau un ipostas. Maxim Mărturisitorul a reliefat că cele două substanţe, sufletul şi corpul, din care se constituie omul, nu sînt complete şi suficiente lor înselor, ci sînt făcute pentru a se întregi, dînd,prin urmare, o **natură**, o natură compusă. E o necesitate interioară care le aduce la împreunare. La om, sufletul şi corpul formează o singură natură şi, prin faptul că în această împreunare el este un exemplar dintr-o specie, prin urmare, face parte din ordinea existenţelor naturale, care, ca atare, toate reprezintă o natură a lor. Divinitatea şi umanitatea împreunate în Iisus Hristos rămîn însă două naturi pentru faptul că nu e în ele o necesitate intrinsecă de-a se uni într-un întreg şi Iisus Hristos nu este un exemplar dintr-o specie. O mare diferenţă între Iisus Hristos, ca ipostas constătător din două naturi şi oameni, este că împreunarea naturilor se produce în urma unui act de libertate deplină, nu în virtutea unei legi. V. Grumel : L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corp chez Leonce du Byzance et saint Maxime le Confesseur, în Echos d'Orient, 1926, p. 392-406. Deci conformitatea omenirii cu dumnezeirea, capacitatea ei de-a se face natură revelatoare a ipostasului divin, nu trebuie înţeleasă în sensul exagerat că ar exista chiar o necesitate pentru această împreunare.

al doilea divin fiind Cuvîntul prin excelenţă, iar ipostasurile umane, cuvinte după chipul Logosului divin. Ipostasul al doilea divin, devenind şi ipostas uman, n-a făcut altceva decît să aducă în regiunea accesibilă oamenilor intenţionalitatea spre comuniune care constituie esenţa Sa, să îmbrace intenţionalitatea Sa în intenţionalitate umană. Şi a făcut aceasta întrucît a luat ca mijloace de manifestare ale Sale elementele omeneşti.

Prin natura omenească, Iisus Hristos nu se arată numai ca om, ci şi ca Dumnezeu. Identitatea ipostasului celor două naturi nu constă numai în aceea că unul şi acelaşi subiect se arată ca Dumnezeu prin natura dumnezeiască şi ca om prin cea omenească, ci deodată ipostasul cel unic se arată şi ca Dumnezeu şi ca om prin fiecare din naturile Sale. Acesta este înţelesul comunicării însuşirilor în baza căreia ipostasului considerat ca Dumnezeu i se atribuie însuşiri şi activităţi omeneşti şi viceversa. Iar aceasta se bazează, propriu-zis, pe nedespărţirea firilor în unitatea aceluiaşi ipostas. Ipostasul ce se arată prin elementele naturii omeneşti se arată deodată cu caracteristicile (deci cu natura) Sale dumnezeieşti şi viceversa. Aceasta înseamnă însă că natura omenească este un transparent adecvat al lui Dumnezeu, este după chipul dumnezeirii[1]. Centrul naturii divine se poate face şi centrul naturii umane, fără ca să o anuleze pe aceasta şi fără ca să se ascundă pe Sine. Natura umană îşi poate avea un centru comun cu natura divină. Fără o deplasare din mijlocul naturii Sale divine, fără nici o coborîre din caracterul dumnezeiesc al Său, un centru al naturii dumnezeieşti devine şi centru al naturii omeneşti, primind toate atributele ei,

---

1 Sofronie, patriarhul Ierusalimului, spune : „ Is, qui hominem ab initio plasmavit ipsumque ad propriam suam imaginem condidit, non alia ratione hominem salvandum propriamque imaginem redimendam esse iudicat quam si ipse natura fiat homo, propriamque imaginem proprium suum efficiat indumentum " („ îşi face chipul propriu veşmînt propriu "). Or. II. in S.S. Deiparae Ann, P. G. 87, col. 3233 C- 3236 A. Ct. Georgius Cosma, De „ Oeconomia " incarnationis secundum S. Sophronium Hierosolymitanum, Roma, 1940, p. 86.

manifestîndu-Se prin toate elementele ei, arătîndu-Se astfel ca om şi în acelaşi timp chiar prin ele ca Dumnezeu.

Cuvîntul omenesc, ca expresie a centrului naturii umane, ca destăinuire prin excelenţă a ipostasului uman, este la Iisus în acelaşi timp Cuvîntul dumnezeiesc, ca arătare a ipostasului divin.

Desigur, nu e vorba de sonoritate, care e numai îmbrăcăminte exterioară, ci de intenţionalitatea ultimă care este în fiecare cuvînt al Lui divină şi umană în acelaşi timp. Dintr-un centru ultim comun porneşte cuvîntul lui Iisus Hristos, fiind şi dumnezeiesc şi omenesc. Din centrul acela comun pornesc toate manifestările dumnezeieşti şi se pun în mişcare toate ale naturii omeneşti, cele dumnezeieşti prin instrumente omeneşti şi cele omeneşti încărcate de elementul dumnezeiesc. „ Pătimea dumnezeieşte, zicea Sf. Maxim Mărturisitorul, căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu şi săvîrşea minuni omeneşte, căci le săvîrşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit " (γυμνὸζ θεὸζ ; Migne, P.G. 91, 105 B).

Hans Urs von Balthasar are dreptate cînd vede în formula christologică, stabilită la Sinodul din Calcedon, prima apariţie a factorului persoană în conştiinţa filosofică a omenirii şi a raportului său cu fiinţa, rezolvat în chip just, însă mai mult printr-o intuiţie şi afirmare globală decît printr-o precizare detaliată. Filosofia greacă nu cunoscuse decît dimensiunea naturii, a fiinţei. Numai în cadrul acestei dimensiuni nu se putea găsi însă o satisfăcătoare explicare a uniunii celor două naturi în Iisus Hristos, o explicare a faptului că El este şi Dumnezeu şi om în acelaşi timp. „ Unirea între Dumnezeu şi lume în Hristos nu se putea exprima printr-o filosofie pură a «fiinţei» (durch eine reine « Wesens » - philosophie). Se afirma această unire ca « fizică », ca « ontică » (ἕνωσιζ οὐσιώδηζ, ἕνωσιζ φυσιχή), urmarea era amestecarea celor doi poli într-o fiinţă nouă; se căuta o evitare a acestei amestecări, se ajungea doar la o unitate accidentală, exterioară, morală printr-o relaţie spirituală între cele două naturi " (Op. c. p. 199). Monofizitismul şi nestorianismul au greşit tocmai prin faptul că n-au văzut altceva afară de naturi, afară de dimensiunea filosofiei greceşti şi, deci, sau au trebuit să le ţină despărţite sau să le contopească. La Calcedon s-a afirmat o dimesiune deosebită, un

al treilea factor faţă de cele două naturi, în care să se realizeze unirea lor fără să se contopească. Dar acest al treilea factor, pe de altă parte, nu a fost văzut ca ceva venit din afară de naturi, ca o noutate esenţială, care să întregească natura, ci ca o creştere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă treaptă a realităţii dezvoltate din fiinţă.

Calcedonul a anticipat dezvoltarea filosofică ulterioară care a ajuns la conştiinţa neidentităţii dintre ordinea fiinţialului şi existenţialului. „ Cu un fel de siguranţă vizionară e fixată o formulă care abia ulterior îşi va descoperi toate sensurile " (H.U. von Balthasar, p. 198). Leonţie de Bizanţ şi Maxim Mărturisitorul au adîncit şi mai mult albia sensului just al acestei noi dimensiuni şi a raportului ei cu dimensiunea fiinţei. Filosofia ulterioară, deşi n-a mai putut să ocolească problema persoanei ca realitate deosebită de fiinţă, ca formă concretă necesară a fiinţei spirituale, s-a zbătut să caute alte determinări ale ei. A identificat subiectul cu conştiinţa sau l-a considerat un factor misterios coborît din afară în natură. Dar timpul mai nou pare a fi lichidat toate aceste peregrinări pe drumuri străine. Ludwig Klages, filosofia existenţială, filosofia franceză contemporană se întorc atît la accentuarea persoanei ca realitate ontologică deosebită de fiinţă, cît şi la considerarea ei ca o concretizare şi realizare a fiinţei.

Am stăruit în alt capitol asupra faptului că subiectul este o intenţionalitate orientată spre alte subiecte. Nu este oare o contrazicere între această definiţie şi cele spuse în capitolul acesta despre persoană ? Contrazicerea nu se vădeşte nicăieri, căci în capitolul acesta nu s-a spus ce este subiectul, ci numai s-a arătat caracterul de subiect al ipostasului, după ce s-a evidenţiat că acest grad de existenţă creşte din natură însăşi prin rotunjirea ei într-un întreg de sine stătător. S-a arătat că ipostasul e subiect, adică regizorul puterilor naturii, dar nu s- a determinat mai de aproape sensul, rostul subiectului.

Sensul acesta ni se pare a fi, în mod principal, tocmai intenţionalitatea spre comuniune, aşa încît aceasta este o determinare mai de aproape a subiectului sau a ipostasului.

De fapt, actele de voinţă şi lucrările, al căror agent este subiectul, nu ar avea rost dacă subiectul nu ar avea tendinţa să se manifeste altora şi să intre în raport cu alţii prin actele voluntare şi prin lucrările lui. Din cele două caracteristici ale subiectului : *a avea* o natură *şi a lucra* prin ea, adică a se manifesta, prima nu are un rost decît în scopul celei de-a doua, căci altfel natura ar fi concepută ca ceva static, nu ar exista putinţa de-a se voi şi lucra prin ea. Scopul subiectului nu poate fi nici numai acela de a-şi exercita voinţa şi lucrarea asupra naturii sale, căci în acest caz ar trebui ca voinţa şi lucrarea să-şi aibă originea în subiect şi nu în natură ca atare. Ea ar trebui să fie obiect pasiv, cu totul la dispoziţia subiectului.

În afară de aceasta, faptul că şi în Dumnezeu este voinţă şi lucrare, iar lui Dumnezeu nu i se pot atribui o voinţă şi o lucrare de autoperfecţionare, arată că, principial, voinţa şi lucrarea, care ţin de definiţia oricărei naturi, au un scop tranzitiv, de susţinere a raportului între diferitele existenţe. Naturile nespirituale sînt ţinute în acest raport prin legi. Subiectul, ca ipostas al naturilor spirituale, aduce libertatea în determinarea raportului său cu alte realităţi, însă, în fond acest raport e întemeiat pe însuşi caracterul fiinţei.

Aceste consideraţii ne ajută să ne dăm şi mai mult seama despre adevărul caracterului pluriipostatic al lui Dumnezeu. Fiinţa lui Dumnezeu nu poate fi fără voinţă şi lucrare.

Ar fi o realitate statică şi neputincioasă. Voinţa şi lucrarea ei însă nu pot implica pentru Dumnezeu o silă de-a se raporta la ceva din afară de El, căci aceasta ar însemnă că El trebuie să creeze din veci. Pe de altă parte, voinţa şi lucrarea fiinţei Sale nu pot exista nici degeaba, nici ca mijloace de autoperfecţionare.

Voinţa şi lucrarea, ca manifestări eterne, nu pot fi concepute în chip demn de Dumnezeu decît cu rostul de manifestări interipostatice. Lucrarea cea veşnică a lui Dumnezeu este iubirea între cele trei persoane.

Rostul acesta etern al lucrării fiinţei divine este rostul eminent al lucrărilor tuturor subiectelor :activarea intenţionalităţii spre comuniune. Intenţionalitatea spre comuniune cu semenii este, prin

urmare, tendinţa fundamentală a subiectului şi trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui[1].

Structura aceasta a întregii naturi, repartizată în genuri, specii şi realizată prin ipostasuri arată că Dumnezeu a creat-o pentru a forma un întreg armonic, prezidat de omenire, ca împărăţie a iubirii manifestată între membrii ei şi între ei şi Dumnezeu[2].

Păcatul, care constă în egoism pătimaş, a produs între oameni dezordine şi anarhie în loc de unificare în dragoste.

Prin întruparea Sa, Cuvîntul dumnezeiesc a început opera de adunare a omenirii într-o împărăţie a dragostei. Făcînd ca un centru ipostatic al ei să coincidă cu un centru ipostatic al dumnezeirii, lucrarea naturii omeneşti e repusă în cadrul persoanei Sale pe linia de manifestare a celei mai depline intimităţi cu Dumnezeu şi intenţionalităţi după comuniunea cu semenii. Ipostasul divino-omenesc nu dirijează lucrarea naturii omeneşti decît aşa cum ar trebui să şi-o dirijeze orice ipostas în comuniune desăvîrşită cu Dumnezeu şi cu semenii. Libertatea naturii omeneşti din Iisus Hristos nu e strîmtorată cîtuşi de puţin, ci consimte cu toată conducerea ei

1 **M. HEIDEGGER**, determinînd structura fundamentală a persoanei, a subiectului ca **Existenz** spre deosebire de **Vorhandenheit**, vede caracteristica existenţei în neputinţa de-a fi o entitate închisă în sine, ci de-a se afla într-o continuă lansare înaintea sa şi spre cele din lumea în care trăieşte. Subiectul îl exprimăm în propoziţia „ eu cuget", „ eu lucrez ", dar totdeauna „ eu cuget la **ceva** " sau „ eu lucrez **ceva** ". Prin acestea se recunoaşte,în fond,aceeaşi tendinţă spre comuniune, care constituie inima subiectului. „ Kant vermied zwar die Abschnürung des Ichs vom Denken, ohne jedoch das « Ich denke » selbst in seinem vollen Wesensbestande als « Ich denke etwas » anzusetzen und vor allem ohne die ontologische « Voraussetzung » für das « Ich denke etwas » als Grundbestimmtheit des Selbstes zu sehen... Wird darunter (das « Etwas ») verstanden ein innerweltliches Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von Welt; und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ichs mit... Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als « Ich bin in einer Welt » ", op. c. p. 321.

2 Din concepţia monotelită sau din cea a lui S. Bulgakov nu poate rezulta o asemenea concluzie, dacă subiectul e venit din afară în natură şi nu-şi primeşte lucrarea din ea. Lucrarea, ca tensiune tranzitivă, nu e înrădăcinată în însăşi natura realităţii.

prin ipostasul divino- omenesc. Ca ipostas divino-omenesc, Iisus experiază la tot pasul şi libertatea Sa ca om, libertatea naturii omeneşti pe care o reprezintă. Dar această libertate a Sa ca om se orientează întru totul după voia Sa ca Dumnezeu şi abia aceasta este condiţia deplinei libertăţi omeneşti. Iisus Hristos este însă zaua prin care întreaga omenire e repusă într-o legătură virtuală cu Dumnezeu, rămînînd pe seama fiecărui ins datoria să contribuie la activarea acestei legături, pentru a restabili ipostasul său în rostul firesc al intenţionalităţii depline după comuniune cu Dumnezeu şi prin Dumnezeu cu semenii.

Legătura aceasta cu Dumnezeu, în care întreaga omenire este aşezată prin Iisus Hristos, nu are numai un caracter „ fizic ", organic, ci este o realitate produsă şi susţinută prin forţa spirituală a Dumnezeu-Omului. Intenţionalitatea după comuniune e dragoste. Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăşi natura tinde spre această manifestare a dragostei.

Logosul divin este subiectul cel mai deplin şi aceasta înseamnă că El e cea mai intensivă şi mai pătrunzătoare dragoste. Făcîndu- Se om, coborîndu-şi intensitatea dragostei Sale între subiectele omeneşti, nu au putut măcar unele dintre ele să nu se resimtă de eficacitatea acesteia. În acelaşi timp,s-a ivit un ipostas omenesc în care intenţionalitatea după comuniune a atins intensitatea supremă, făcînd pe oameni să-l simtă ca pe adevăratul centru de atracţie al lor.

O nouă privire în adîncul de adevăr al dogmei despre uniunea ipostatică ne-o prilejuiesc luminile ce le aruncă asupra realităţii, în genere, gîndirea filosofului francez Louis Lavelle. Şi, după el, lucrarea (*actul*, cum îi spune el) nu e adusă de subiect, ci subiectul o găseşte disponibilă pentru a face uz de ea cum voieşte. Ea e a Totului din care insul face parte. „ Indivizii, zice el, deşi păstrează într-o măsură oarecare iniţiativa, sînt totuşi depozitarii şi instrumnetele unei puteri care îi depăşeşte. Se va spune atunci că actul (lucrarea) este proprietatea ianlienabilă a conştiinţei individuale şi că,în loc de-a confunda totul, trebuie să considerăm că actul constitutiv al fiecărei conştiinţe este separat de toate celelalte ? Dar şi aci trebuie să ne

păzim de o iluzie. Fiecare ins ia în posesiune actul şi dispune de el printr-o iniţiativă care-i este proprie " (De l'Acte, p. 82). „ Actul, dacă se poate spune aşa, e capabil de toate, dar este propriu conştiinţei noastre particulare să-l facă capabil de vreun lucru anumit " (p. 83). Parcă auzim pe Maxim Mărturisitorul declarînd : „ Nu este acelaşi lucru a voi şi a voi într-un anume fel ". Sau mai spune Lavelle : „ Actul prin care cuget... este independent de conţinutul însuşi pe care i-l dau şi care face din mine un ins particular. Trebuie, fără îndoială, ca să fiu eu cel ce-l îndeplinesc, dar această îndeplinire, care îl face al meu, nu-i schimbă natura şi nu-l epuizează " (p. 86). „ Odată ce este asumat prin iniţiativa ta şi a mea, actul produce atît autonomia noastră proprie cît şi deosebirile noastre (care nu rezultă numai din natura noastră individuală, ci şi din exerciţiul însuşi al libertăţii noastre) " (p. 86).

Deci, şi după Lavelle subiectul nu aduce o entitate nouă, ci e numai modul de împropriere şi de activare autonomă a unei puteri generale, a naturii, cum îi spunem noi, conform cu formula dogmatică. Tocmai de aceea subiectul nu aduce nici lucrarea, ci aceasta este a naturii, respectiv a naturilor cînd vorbim de Iisus Hristos.

Dar, abstrăgînd de acestea, din concepţia lui Lavelle mai rezultă şi alte concluzii de ordin mai general. După el, realitatea ultimă este un Act etern şi indivizibil, ce lucrează nu numai pe plan absolut, ci stă şi ca disponibilitate în toţi indivizii, ca aceştia să-l actualizeze după posibilităţile lor limitate. Este aceeaşi esenţă divină, indivizibilă, în toate subiectele.

Noi vom rectifica acest caracter panteist al concepţiei sale adaptînd-o formulei de la Sinoadele IV şi VI ecumenice. În toată natura umană există aceeaşi indivizibilă potenţialitate de lucrare - devenită activă în diferite moduri prin subiectele concrete omeneşti - susţinută permanent prin voinţa şi lucrarea divină. De la Actul divinităţii la Actul naturii umane există o trecere. Ele nu sînt una. Lucrarea divină nu e una cu lucrarea naturii umane, dar ea o constituie şi o susţine şi pe aceasta din urmă, care e una şi aceeaşi în toţi indivizii. Fiecare subiect omenesc actualizează în forme proprii

şi în mod limitat aceeaşi lucrare potenţială disponibilă în el, ca în toţi indivizii. Fiecare pune în lucrare fondul comun aflat la dispoziţia tuturor.

De aceea, există la fiecare ins sentimentul de responsabilitate nu numai pentru soarta sa, ci pentru a lumii întregi, dîndu-şi seama că prin lucrarea lui produce sau poate produce modificări în întregul existenţei create[1].

Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-Se om, a devenit unul din agenţii interni ai acestui fond comun de eficacitate umană. El a devenit chiar agentul central de activare a fondului comun uman, prin faptul că în El subiectul, fiind dumnezeiesc, nu e purtat de nici o tendinţă egoistă centrifugală. El a dirijat pe drumul cel drept vastul tezaur de energie al naturii omeneşti şi i-a dat şi-i dă impulsul cel mai considerabil.

Toate subiectele omeneşti, cîte vin pe lume,se resimt de impulsul şi de îndrumarea ce-o dă fondului comun de energie umană acest agent divino-omenesc al ei. Valul energiei spirituale cosmice, purtat de nenumărate subiecte create, e purtat cu o deosebită eficacitate de Subiectul divin, străbătîndu-l de energia divină şi transfigurîndu-l, înfăptuind cea mai intimă apropiere şi întrepătrundere între Dumnezeu şi creaţiunea Sa, care este scopul ultim al întrupării Fiului lui Dumnezeu.

---

1 „ On peut dire que, dans l'unité vivante de ma conscience, je fais déjà l'experience d'un acte qui, à travers des operations particulières susceptibles de se répéter, de se modifier, de s'enrichir, témoigne de son identité toujours disponible et me montre qu'il est participable par moi comme il est donc participable par tous ", op. c. p. 89. „ Notre responsabilité à l'égarde de l'être total est un témoignage en faveur de son unité; il n'y a point d'être particulier qui ne se sente comptable de l'univers entier, qui n'ait en réserve une idée qui le représente, un idéal auquel il entreprend de la conformer; il sent qu'il doit prendre en main la charge même de la creation... tous les gestes que nous faisons modèlent tour à tour toutes les formes du réel, les multiplient, les transforment et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créées " (p. 90-91).

2. Problema chenozei

Un aspect al marii taine a întrupării este acela al modului cum a fost primită natura omenească în subiectul divin al Logosului. Al doilea aspect este acela al potrivirii Logosului pentru acest rol. Este marea problemă a chenozei, a umilirii, a smeririi, a dezbrăcării de putere şi de mărire a Fiului lui Dumnezeu pentru a fi subiect pe măsura naturii omeneşti. S-a arătat că Logosul, ca purtător al posibilităţilor omeneşti şi ca lucrător prin ele, apare mai smerit. În acelaşi timp, El poartă însă şi puterile dumnezeieşti, activînd prin ele. Cum e posibil ca unul şi acelaşi subiect să fie în fiecare clipă smerit şi plin de slavă, manifestîndu-Se în lucrări mărginite şi în puteri nemărginite ? Cum este posibil, de pildă, ca unul şi acelaşi subiect în una şi aceeaşi clipă să fie mărginit în cunoaştere şi nemărginit ? Nemărginirea cunoaşterii nu topeşte în lumina ei orbitoare cercul de întuneric din jurul cunoaşterii mărginite ?[1]

Pentru rezolvarea acestei greutăţi s-au formulat în teologia protestantă teoriile chenotice pe care le întîlnim în tot veacul al 19-lea[2]. Azi în Germania au fost părăsite. Se găsesc însă la mulţi

1 H. ANDRUTSOS, Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene, trad. rom., p. 196-7.

2 Termenul e luat după grecescul ἐκένωσεν, s-a deşertat, întrebuinţat de Ap. Pavel în Filip. 2, 5-11. Primul reprezentant al chenozei a fost I. Brenz în veacul al 16-lea. El susţinea că omenitatea lui Iisus Hristos se împărtăşeşte de însuşirile naturii dumnezeieşti, dar chenoza stă în faptul că natura omenească „ nu reveleazā mărirea dumnezeiască pe care o are, ci face numai un uz ascuns de ea " (Bensow, Die Lehre von der Kenose, Leipzig, 1903, p. 19). În formula de Concordie aci se spune că natura omenească a făcut numai un uz ascuns de însuşirile divine de care s-a împărtăşit, aci că „ Domnul s-a dezbrăcat şi de uzul ascuns al în suşirilor dumnezeieşti dăruite naturii omeneşti " (Bensow, p. 23). Teologii din Giesen şi Tübingen susţineau în comun o dobîndire a însuşirilor dumnezeieşti de către natura omenească (κτῆσις) şi în starea de umilire. Se deosebeau însă în ce priveşte părerea despre uzul făcut de ele. Cei din Giesen susţineau o deşertare de uz (κένωσις χρήσεως). Natura omenească are însuşirile dumnezeieşti, dar a renunţat la activarea lor. Dar, după natura dumnezeiască, Logosul făcea uz de ele. Cei din Tübingen recunoşteau un uz (χρῆσις) perpetuu de însuşirile dumnezeieşti în chip ascuns (Bensow, p.27). Caracteristic

tuturor e doctrina lui Luther despre putinţa ca natura omenească să primească însuşirile dumnezeieşti. Dar toţi ţin la neschimbabilitatea naturii dumnezeieşti. Teoriile chenotice propriu-zise, acele care vorbesc de o retsrîngere a naturii dumnezeieşti însăşi prin întrupare, încep din veacul 19, cu Gottfried Thomasius. După el, nu mai are Logosul două forme de viaţă după întrupare, una cu natura dumnezeiască, neschimbată şi una cu natura omenească smerită, ci numai o formă de viaţă. Natura dumnezeiască a renunţat la unele însuşiri fie de tot, fie numai la uzul lor, pentru ca Logosul să se transpună total în formă de viaţă omenească. După G. Thomasius, chenoza este o benevolă automărginire a Logosului, renunţînd la actualizarea însuşirilor Sale în care se manifestă drept Creator şi Domn al lumii : atotputernicia, atotprezenţa, atotştiinţa. Nu renunţă însă la fiinţa dumnezeiască. În Logos nu mai există de la întrupare două conştiinţe, ci numai una divină-omenească, în dezvoltare. „ Precum îi creşte treptat conştiinţa naturii Sale interne, I se dezvăluie deodată conştiinţa filiaţiunii sale divine, a raportului Său cu Tatăl şi a chemării Sale ca Mîntuitor al lumii, aşa cum în decursul dezvoltării noastre naturale, spirituale, ne răsare, deodată cu conştiinţa de noi înşine, conştiinţa înrudirii noastre cu Dumnezeu şi a destinaţiei noastre pămînteşti " („ Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie " în „ Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ", Band IX, 1845, p. 263, la Bensow, p. 49). Teorii înrudite reprezintă Liebner, von Hofmann, Ebhard, Hahn, Gess, Delitzsch, Martensen, etc. O menţiune specială merită doctrina lui Bensow : Cel devenit om n-a renunţat la nici o însuşire dumnezeiască, ci numai la forma de activare (Betätigungsform) a însuşirilor (p. 229). „ Chenoza constă în aceea că forma eternă a activării însuşirilor e schimbată cu forma temporală, ceea ce implică, pentru posibilitatea dezvoltării, o coborîre la starea de potenţialitate " (p. 282). Bensow vede fiinţa lui Dumnezeu în iubire. În sensul unei iubiri neschimbate trebuie înţeleasă neschimbabilitatea lui Dumnezeu, nu ca o rigiditate fizică. Atotputernicia înseamnă puterea lui Dumnezeu de-a face tot ce vrea. Cînd iubirea găseşte că poate realiza un scop mai bine printr-o restrîngere a manifestării de putere, ea o poate face şi aceasta încă este o manifestare a puterii dumnezeieşti. Întrucît mîntuirea omului cerea ca Fiul lui Dumnezeu să se facă precum el, supratemporalitatea şi supraspaţialitatea Lui s-au schimbat cu forma de existenţă temporală şi spaţială. De altfel, supratemporalitatea lui Dumnezeu înseamnă independenţa Lui de timp, nu neputinţa Lui de-a intra, dacă vrea, în timp. Aceasta ar fi deism. La fel stă şi cu supraspaţialitatea. Ea e numai posibilitatea independenţei de spaţiu, nu necesitatea. La atotştiinţă, în fond, n-a renunţat, numai s-a aşezat într-o stare de ajungere la ea treptat (p. 278-279). Ca temei general al acestei schimbări a formei de activare a însuşirilor lui Dumnezeu sub conducerea şi în slujba iubirii - care e fiinţa lui Dumnezeu - Bensow găseşte că lumea a fost creată ca împărăţie a puterii, cu destinaţia de-a se ridica la ceva mai înalt, la starea de împărăţie a slavei (regnum potentiae - regnum gloriae); numai la acest nivel oglindeşte adevărata fiinţă a lui Dumnezeu iubirea. Dar lumea nu s-a putut ridica la această stare din pricina păcatului. Pentru înlăturare acestei piedici a venit Fiul lui Dumnezeu. O împărăţie a puterii a rămas

teologi anglicani. La ortodocşi, cel dintîi care a împrumutat aceste teorii, care în fond se aseamănă foarte mult, este S. Bulgakov[1].

Dăm un rezumat al teoriei acestuia, mulţumindu-ne cu informaţiunile plasate în note despre ceilalţi reprezentanţi ai chenotismului.

Ea se referă atît la natura dumnezeiască, cît şi la ipostasul al doilea din Sfînta Treime.

„ Natura Cuvîntului, zice Bulgakov, ca bază a existenţei ipostatice şi izvor al vieţii, rămîne neschimbată şi nemicşorată şi în Hristos ". „ Micşorarea se referă nu la natură (usia), ci la norma de viaţă potrivit naturii dumnezeieşti (μορφή, cum se spune în Filip. 2, 5-11), la chipul dumnezeiesc de care s-a dezbrăcat Hristos prin întrupare. De aci urmează că natura şi chipul, deşi se află într-o legătură reciprocă, ca baza şi consecinţa ei, totuşi pot fi despărţite între ele " (p. 262). „ Chipul " e slava, mărirea de care Fiul s-a dezbrăcat, luînd „ chipul de rob ", norma de existenţă a făpturii, urmînd ca după înviere să-Şi recapete iarăşi slava ce-a avut-o mai înainte de-a fi lumea (Io. 17, 5). Slava este Sofia, adică natura dumnezeiască manifestată, descoperită Sie-şi. Ea e bucuria şi dragostea dumnezeieştilor persoane întreolaltă. De această bucurie şi fericire s-a golit pe Sine Fiul. „ Fiul lui Dumnezeu se coboară din cer părăsind viaţa dumnezeiască. Natura Sa dumnezeiască păstrează numai potenţa slavei, care va fi din nou actualizată la sfârşitul vieţii pămînteşti ".

În teologia rusească s-a dezvoltat în ultima vreme mult doctrina despre Sofia. Aceasta la Păr. Bulgakov însemnează viaţa dumnezeiască, mărirea, slava Lui, ca manifestare intertreimică a

lumea totdeauna. Dar în acest imperiu al puterii, în care se arată puterea lui Dumnezeu - care înseamnă însă şi o limitare a libertăţii omului - se întemeiază acum o împărăţie a harului; împărăţia puterii trebuie purificată de iubire. De aceea, nu mai vine Dumnezeu în înfăţişarea puterii, ci a iubirii, care implică însă puterea, fiind ceva superior (p. 282-283).

1 Op. c.

naturii dumnezeieşti. Ea este Sofia necreată. Dar afară de ea există şi Sofia creată, care e universul creat, copie şi efect al lumii dumnezeeşti interne. Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare, a coborît Sofia necreată, viaţa Sa dumnezeiască, din starea ei de plenitudine integral manifestată din veci, în stadiul de devenire, de dezvoltare. A redus-o, prin urmare, în clipa naşterii ca om, la momentul iniţial al dezvoltării, la o stare pur potenţială, la starea de *Prunc* şi după viaţa Lui dumnezeiască, nu numai după cea omenească.

În viaţa internă a Sfintei Treimi nu s-a schimbat prin aceasta nimic. Cele trei centre ipostatice continuînd să existe şi fiecare din cele trei persoane continuînd să-şi menţină veşnica Ei relaţie personală cu celelalte două, fericirea ce iradiază din aceste relaţii, de asemenea, continuă să existe; Tatăl se bucură de Fiul şi de Duhul Sfînt, Duhul Sfînt de Tatăl şi de Fiul, iar Fiul, continuînd să existe ca persoană dumnezeiască, iradiază în mod obiectiv viaţa şi fericirea dumnezeiască.

În sine viaţa şi fericirea dumnezeiască a Fiului continuă să existe, dar El ca subiect n-o mai gustă, *pentru Sine* ea a încetat.

„ Slava şi dumnezeirea în Sofia strălucesc dinaine de veci în cer pentru Sfînta Treime, totuşi, al doilea ipostas, coborîndu-Se din cer, părăseşte această strălucire. El *pentru Sine* n-o mai are, ci primeşte înfăţişarea robului, în libera asceză a chenozei. În acest înţeles « Pruncul tînăr - Dumnezeu dinainte de veac » încetează de a mai avea *pentru Sine* dumnezeirea Sa: rămîne numai cu natura dumnezeirii, dar fără Slava ei " (p. 253).

Micşorarea se referă însă şi la ipostasul Cuvîntului. Şi lucrul acesta se poate înţelege de la sine. Dacă natura s-a micşorat, ipostasul, care reprezintă şi poartă natura, n-a putut rămîne în strălucirea lui deplină. Dar şi din alt motiv a trebuit să se întîmple aşa. Natura omenească n-a putut creşte ca natură omenească în cadrele unui ipostas atît de deosebit de ea cum e cel dumnezeiesc.

De aceea, ipostasul sau eul divin, substituind în Iisus Hristos ipostasul sau eul uman, S-a împuţinat pînă la nivelul unui ipostas sau eu omenesc, ca substituirea să se facă în modul cel mai deplin şi firesc.

Ipostasul se manifestă în conştiinţa eului despre sine însuşi. La om eul e cufundat în curentul devenirii; el apare şi creşte. Dar, în acelaşi timp, el are şi caracter supratemporal. Timpul *nu-l produce*, ci numai îl desfăşoară, îl actualizează. Eul există şi înainte de apariţie ca subconştient şi din subconştientul acesta mereu creşte conştiinţa, se precizează eul. Ca principiu entelechial, care conduce dezvoltarea fiinţei omeneşti, e de la început.

În actul nostru de conştiinţă noi sesizăm această supratemporalitate a eului sau, mai bine zis, această supra- şi subtemporalitate a lui. Noi îl sesizăm ca spirit şi supus devenirii şi deasupra ei.

La Dumnezeu, însă, ipostasurile nu sînt supuse devenirii. Dar unul din ipostasurile divine se face şi ipostas omenesc şi anume tocmai în sensul că renunţă la actualitatea permanentă a conştiinţei sale, intrînd şi în această privinţă în curentul devenirii. Eul Cuvîntului rămîne, se înţelege, în fiinţa Lui acelaşi, dar îşi potenţializează conştiinţa, primind ca ea să se dezvolte întocmai ca o conştiinţă omenească.

„ Ipostasul al doilea se dezbracă pe Sine de dumnezeirea Sa, părăsind-o, nu ca izvor al vieţii interipostatice, ci ca formă de existenţă dumnezeiască personală : Fiul încetează de a mai fi Dumnezeu *pentru Sine* şi, de aceea, El nu se mai referă acum către Tatăl numai ca un ipostas de egală dumnezeire (« Eu şi Tatăl una sîntem »), ci şi ca unul care Îl consideră pe Tatăl, Dumnezeul Său. Conştiinţa *paternităţii* Tatălui face loc, e astupată de referinţa trimiterii de către Tatăl " (p. 257). Obiectv, în Sine, Fiul rămîne tot ipostas treimic şi în aceeaşi relaţie eternă de născut din Tatăl, dar subiectiv, pentru Sine, El se dedică relaţiei de ascultător Tatălui, de ipostas omenesc.

În momentul cînd se începe procesul întrupării, Fiul deja e în stare de ipostas cu conştiinţa şi cu puterea scufundate în pură potenţă. De aceea, nu el face conceperea, ci alt ipostas dumnezeiesc, Duhul Sfînt; *nu El vine, ci e trimis*. El numai începe a fi (a fi actual, se înţelege). Actul de umilire, de împuţinare, de deşertare a puterii şi măririi s-a săvîrşit înainte de întrupare, în transcendent.

Golgota - sacrificiul zguduitor - s-a săvîrşit în cer, cea de pe pămînt e numai o consecinţă firească a aceleia.

Ipostasul dumnezeiesc s-a redus pînă la acel grad minim de eficienţă care face posibil ca din sîngele Fecioarei să se formeze exact o natură omenească cu limitările ei; pentru natura omenească El a însemnat un ipostas omenesc.

Interesante consideraţii se află în cartea Păr. S. Bulgakov cu privire la creşterea, la dezvoltarea autoconştiinţei de Dumnezeu în Iisus Hristos. „ Autoconştiinţa Lui se actualizează prin conştiinţa omenească " (p. 247). „ Aci avem cea mai neînţeleasă şi mai zguduitoare automicşorare a ipostasului veşnic dumnezeiesc al Logosului, care se scufundă în vremelnicie şi succesiune, pentru ca - după ce s-a stins în subconştient, prin «petrecerea în sîngele Maicii» - să se ridice din apele Letei la suprafaţă, în faza conştiinţei somnoroase a copilului care va « creşte » (Lc. 2, 40), ajungînd « la măsura creşterii depline a lui Hristos » "(Ef. 4, 13), (p. 260).

Omul îşi vede, lăuntric, eul său, ca fiind deasupra timpului, deşi îşi desfăşoară conţinutul în timp. Iisus, de asemenea, îşi vedea, lăuntric, tot mai clar eul Său dumnezeiesc. Dar nu printr-o conştiinţă paralelă cu cea omenească, ci tocmai prin aceasta. „ *Ipostasul omenesc* al lui Iisus, « fiul teslarului », avînd rudenii pămînteşti, este *ipostasul Logosului* şi acestea sînt taina şi adîncul ce se descoperă în conştiinţa Lui omenească treptat şi fără încetare, odată cu creşterea conştiinţei Lui omeneşti, drept conştiinţa şi filiaţiunea Lui dumnezeiască. Dar această vedere a tainei filiaţiunii Sale dumnezeieşti, această conştiinţă de Dumnezeu nu suprimă în Hristos conştiinţa Lui temporală şi omenească *prin care* şi în care ea luminează în timp, ca un soare lăuntric ce luminează geamul conştiinţei empirice ".

„ Autoconştiinţa ipostasului Dumnezeu-Omului, răsărind din starea preconştientă şi dezvoltîndu-se şi precizîndu-se treptat, se deosebeşte, sigur, esenţial de conştiinţa omului obişnuit. Totuşi, *după tipul dezvoltării*, ipostasul divino-omenesc nu se deosebeşte de cel omenesc şi Dumnezeu-Omul este întradevăr om. În realitate, şi duhul ipostatic uman e părtaş de veşnicie şi se vede pe Sine nu în

formă de devenire, ci ca existenţă supratemporală... În acelaşi fel, şi persoana omenească a lui Iisus are conştiinţa dumnezeirii Sale ipostatice, a ipostasului Său nedespărţit de Tatăl şi de Duhul Sfînt, dar conştiinţa aceasta şi-o cîştigă nu numai printr-o vedere netemporală, ci şi omeneşte, discursiv... Această conştiinţă, prin care se ştie pe Sine ca Logos *prin* prisma omenească şi prin viaţa omenească, nu în afară de ea şi pe deasupra ei, nu e numai o autoconştiinţă omenească sau numai una dumnezeiască, ci e divino-omenească. Cu un cuvînt, Hristos e Dumnezeu-Om nu numai în înţelesul că în El sînt unite într-un ipostas două naturi, dumnezeiască şi omenească, ci şi însuşi acest ipostas este, în urma unei astfel de uniri, de asemenea *divino-omenesc* : unirea celor două naturi străbate pînă în miezul Lui propriu " (p.261-2).

Fără această automicşorare, fără chenoză, prăpastia dintre Dumnezeu şi om n-ar fi fost învinsă nici în Iisus Hristos. Numai prin chenoză dumnezeirea s-a putut coborî chiar în sînul omenităţii, ca s-o înnobileze nu din exterior, ca pe un obiect, ci dinăuntru. Fără chenoză natura omenescă n-ar fi putut suporta în strînsă intimitate cu ea natura dumnezeiască; ar fi ars, s-ar fi topit de prea marea putere a naturii dumnezeieşti. Cum ar mai fi putut persista ştiinţa mărginită omenească în acelaşi cap cu ştiinţa fără margini a lui Dumnezeu ? Sau neputinţele omeneşti în acelaşi subiect cu atotputernicia Lui ? „ Dumnezeirea în Iisus inspira persoana Lui divino - omenească şi se manifesta *în măsura* în care natura omenească o putea primi şi încăpea, dar nu forţînd asupra ei şi nu în afară de ea şi în aceasta se arată chenoza neîntreruptă, actuală a dumnezeirii, care se măsoară pe Sine după cele omeneşti " (p. 265).

*

Înainte de a purcede la o examinare critică a acestei probleme e bine să remarcăm că pentru S. Bulgakov chenoza radicală nu implică o dificultate prea mare, dat fiind că, după el, ipostasul omenesc încă e de esenţă divină ca şi Logosul care l-a substituit în Iisus Hristos.

Pe de altă parte, putem pune întrebarea celor ce postulează o chenoză radicală pentru a face posibilă continuarea însuşirilor

omeneşti în ipostasul Logosului: dar după ieşirea lui Iisus Hristos din stare de chenoză şi trecerea în starea de slavă prin înviere şi înălţare, cum e posibilă continuarea însuşirilor Lui omeneşti ? Căci natura omenească nu se topeşte nici atunci în natura dumnezeiască. Iar dacă poate exista după înălţare natura omenească în Logos fără chenoză, nu vedem motivul pentru care n-ar putea şi mai înainte. Bulgakov însă gîndeşte, în sens monofizit, că la înălţarea la cer Iisus a lepădat trupul. Şi aşa gîndesc, se pare, toţi chenoticii. Iar aceasta e o învăţătură greşită care face aproape de prisos întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Pentru a circumscrie problema e necesar să ascultăm mai bine graiul Sf. Scripturi şi al dogmei bisericeşti. Ce ne spune Sf. Scriptură? Deşi vorbeşte impresionant despre omenitatea reală a lui Iisus Hristos, atribuindu-I toate oboselile şi durerile ei, nu mai puţin clar testează despre dumnezeirea Lui, nu numai prin simplă afirmare, ca despre o realitate dincolo de orice constatare, ci şi prin certificarea manifestării multora din însuşirile ei. Aşa încît, despre o chenoză în sensul ce i l-a dat teologia protestantă în veacul 19, ca renunţare din partea Fiului lui Dumnezeu la activarea vreunora din însuşirile Sale divine, nu poate fi vorba. Dogma bisericească declară apoi că cele două firi sînt unite în Hristos „ neschimbat ". Deşi de această dificultate caută să scape cei mai mulţi chenotici, prin afirmarea că nu firea dumnezeiască s-a schimbat prin întruparea Logosolui, ci forma de activare a însuşirilor ei, totuşi,sensul acestei neschimbări e precizat de Sinodul al VI-lea ecumenic prin adaosul că şi „lucrarea" fiecărei firi a rămas neschimbată.

Sf. Scriptură ne vorbeşte de fapt despre o umilire, despre o chenoză a Logosului, lăsînd chiar la o parte mărturiile deplinei lui omenităţi. La Matei 13, 32 Iisus declară că nu ştie ziua judecăţii din urmă. La Io. 17, 5 Iisus se roagă Tatălui: „ Şi acum preamăreşte-mă pe mine Tată cu mărirea (δόξα) pe care am avut-o la Tine mai înainte de-a fi lumea ". Aşadar, cere restituirea unei măriri pe care un timp n-a mai avut-o. Ap. Pavel spune la II Cor. 8, 9 : Hristos „ a sărăcit pentru voi bogat fiind, ca voi să vă îmbogăţiţi cu sărăcia Lui ". Dar locul clasic al umilirii, al împuţinării Fiului este la Filip. 2, 5-11:

„ Aceasta să o cugetaţi în voi la fel ca şi în Hristos Iisus, care fiind în chipul lui Dumnezeu nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci s-a golit (ἐκένωσεν) pe sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor. Şi aflîndu-se la înfăţişare ca un om, s-a smerit pe sine făcîndu-se ascultător pînă la moarte şi încă moarte de cruce. De aceea, şi Dumnezeu l-a preaînălţat (ὑπερύψωσεν) pe el şi i-a dăruit lui nume mai presus de orice nume. Pentru ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pămînteşti şi al celor de dedesubt. Şi toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl ".

Dar, paralel cu aceste locuri şi cu toate cele care arată că Iisus Hristos a obosit, a însetat, a flămînzit, s-a tulburat cu sufletul pînă la moarte, vărsînd sudori de sînge, sînt acelea care arată că, deşi om deplin, ca toţi oamenii, El avea şi manifestări care nu se explică din puterile omeneşti şi aceste manifestări El le declara ca producîndu-le de la Sine, nefiind simplu instrument al unei forţe superioare străine. El vindecă bolnavi printr-un cuvînt sau gest, învie morţi, cunoaşte cele ce se petrec la distanţă (cînd trimite pe ucenici să pregătească mielul pascal). Din gura Lui pornesc apoi o mulţime de declaraţii prin care mărturiseşte nu numai că e Dumnezeu, dar că activează în petrecerea Sa pe pămînt însuşirile divine. Afirmă, astfel, că exercită puterea iertării păcatelor, că ceea ce face Tatăl şi El face, că cine Îl vede pe El, vede pe Tatăl (Ioan 14, 9) căci cuvintele şi lucrurile pe care le spune şi face nu le-ar putea spune şi face ca om, ci le spune şi face Tatăl în El. Dacă spune odată că nu ştie de ziua judecăţii, altădată declară că nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decît El, Fiul.

Aşadar, deşi om smerit, la toţi paşii se vede că e şi Dumnezeu. Protestanţii, eliminînd din Evanghelii ca neadevărate toate elementele miraculoase, toate faptele minunate, e firesc să fi ajuns la teoria chenozei în sensul unei renunţări a Logosului la tot ce e manifestare a puterii supraomeneşti a dumnezeirii în timpul vieţii pămînteşti[1].

---

1 Azi, teologia dialectică vorbeşte mai mult de o chenoză a omenescului în Iisus

---

Hristos, susţinînd că Dumnezeu se vedea în Iisus Hristos tocmai în criza completă a oricărei puteri omeneşti. Nu în ceva pozitiv se arată că în Iisus s-a apropiat de lume şi îi vorbeşte Dumnezeu, ci în scoborîrea omenescului pînă la un gol care ne arată toată nimicnicia noastră. Dar Dumnezeu e un X dincolo de tot acest gol, deci nu e în istorie, în timp. El produce şi evidenţiază oamenilor criza a tot ce există omenesc în Iisus Hristos. Ceea ce El ne arată în timp şi în spaţiu numai prin deznănejdea în care ne aşează, ne deschide drum spre Dumnezeu, ni-l „ reveleazá " pe El. Pe de o parte,deci,o radicală chenoză, pe de alta,o alungare a lui Dumnezeu dincolo de orice plan istoric. „ În Iisus cunoaştem fragmentarul, golul, lipsa interioară de fixitate, chiar şi a lumii religioase, cu o evidenţă de neocolit. Toată realitatea este supusă crizei, nu există nici un punct în jurul nostru care să nu fie marcat de ea, subminat, fărîmiţat. Şi de această problematică absolută a tot ce e real nu e scăpat nici eul propriu al privitorului; noi nu stăm pe o înălţime ridicată, neutră, ca spectatori pe o culme de munte, ale cărui temelii le izbeşte înfricoşatul haos; toţi sîntem cuprinşi adînc prin destin şi vină , în vîrtej... Existenţa lui Iisus cel răstignit ce se sfărîmă pînă în adînc are puterea să ne răpească din toate iluziile, să ne arunce în cunoaşterea întregii noastre problematici ". Dar „haosul acestor pustiiri adînci nu e caracterizat evident prin aceea că în el nu se vede decît o realitate accidentală, fără sens, a lumii; un sens ascuns, adînc se vesteşte mai degrabă prin el... Un sens neintuitiv, că Dumnezeu însuşi e prezent aci, că disperarea autentică, deplină, e totdeauna şi o « disperare mîngîiată »". „ Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie ", von J. W. Schmidt-Japing, în Apologetisches Jahrbuch, 1925, Gütersloh, p. 95-6. Mai departe, Schmidt-Japing citează din K. Barth, reprezentantul şcolii dialectice : „ Sensul intuitiv al vieţii lui Iisus, care se poate descrie ca desfiinţare a tuturor posibilităţilor omeneşti, presupune însă, evident, un punct central neintuitiv, de unde porneşte această criză, un imposibil la care sînt măsurate toate posibilităţile sale intuitive, un dătător de direcţie şi un punct concentric " (Römerbrief, p. 185). Şi continuă Schmidt-Japing : „ Acest X care răsare la graniţa intuitivului este neintuitiv, neistoric, atemporal, nedat. De aceea, acest punct central, neintuitiv al întregii istorii, nu este un eveniment istoric " (p. 97-98). Alţi teologi protestanţi moderni nu recunosc, pur şi simplu, întruparea Fiului lui Dumnezeu, ci consideră pe Iisus Hristos ca organ al Revelaţiei şi ca Fiu al lui Dumnezeu numai în sensul că, fiind om, Dumnezeu L-a făcut organ al Revelaţiei Sale, a făcut din cuvîntul Lui cuvînt al lui Dumnezeu. De pildă, H.W.Schmidt zice : „ Was bei der Fleischwerdung des göttlichen Wortes geschieht, ist dies, das ein Mensch Wort Gottes sein darf, ein Mensch darf in die Einheit mit Gottes persönlichen Leben eintreten; Gott wohnt ihm ein und der Mensch wird so als Mensch - Mensch bleibend - zum Ebenbild und zur Offenbarung Gottes gemacht ", „ Die Menschwerdung Gottes ", in „ Zeitschrift für systematische Theologie ", 1942, 19. Jahrgang - I. Vierteljahresheft, p. 124. La fel cugetă P. Althaus, urmînd întru totul lui Schleiermacher şi A. Ritschl. Iisus e Fiul lui Dumnezeu numai cum devin fii ai lui Dumnezeu membrii comunităţii creştine. Deosebirea între El şi noi stă numai în faptul că el e „ primul născut " dintre oameni ca

Dacă Sf. Scriptură, pe lîngă toată afirmarea unei coborîri, a unei goliri a Fiului lui Dumnezeu prin întrupare, stăruie asupra multor manifestări ale unor însuşiri dumnezeieşti ale Lui şi, în general, asupra prezenţei active a dumnezeirii Lui ca atare, cum avem să înţelegem chenoza ?

Desigur, în general, chenoza stă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însuşiri şi manifestări omeneşti. Dar, pe lîngă această determinare generală, sînt necesare unele precizări.

Sinoadele IV din Calcedon şi VI din Constantinopol formulează nu numai că firile se păstrează cu „ lucrarea " proprie în Iisus Hristos, ci şi că sînt unite „ nedespărţit ". Aceasta ne va ajuta să precizăm întrucîtva sensul drept al chenozei.

De aici rezultă, pe de o parte, că Fiul, menţinînd şi în starea de întrupare însuşirile dumnezeieşti şi activitatea lor, nu a lucrat prin ele separat. Nedespărţirea de care vorbeşte dogma se extinde şi la lucrările exercitate prin firi de persoana cea unică a lor. Firile nu sînt entităţi statice, a căror nedespărţire să însemne doar o persistare a lor în alipire sau în întrepătrundere, ca două lucruri fizice. Ele sînt posibilităţi în continuă lucrare. Deci, orice lucrare pe care o săvîrşeşte persoana Cuvîntului întrupat întruneşte în ea o mişcare săvîrşită prin firea dumnezeiască şi una prin firea omenească.

După întrupare, Logosul nu mai are viaţă dumnezeiască separată de cea omenească. Aceasta ar fi nestorianism. Dar nici viaţa

---

Fiu al lui Dumnezeu prin puterea divină. „ Die « Menschwerdung » Gottes in Christo schliesst sich uns auf durch die Analogie der « Menschwerdung » Gottes in den Wiedergeborenen durch den Heiligen Geist. So wird Geistchristologie die Lösung", „ Christologie des Glaubens ", in Festschrift Jhmels, p. 290. H. W. Schmidt critică doctrina calcedoneană a enipostasiei pe motiv că prin ea s-ar ciunti omenitatea lui Iisus în sens monofizit, odată ce Logosul a luat o natură umană fără ipostas propriu. Meritul lui Karl Barth şi al lui E. Brunner - corifeii şcolii dialectice - este că au reafirmat în mijlocul teologiei protestante moderne, pornită pe panta negării întrupării reale a Logosului, doctrina enipostatică, cu toate deosebirile de detalii pe care le afişează.

omenească separată de cea dumnezeiască. Toate actele Lui sînt teandrice, divino-omeneşti.

Să luăm, de pildă, actul vindecării unui orb prin tină lipită de pleoapa lui de către Iisus Hristos. Actul acesta e un întreg constătător dintr-o lucrare săvîrşită prin firea omenească şi dintr-una săvîrşită prin cea dumnezeiască. Mişcarea mîinii după tină, lipirea ei pe ochi este lucrare a naturii omeneşti, dar fluxul de putere care prin mînă a inundat ochiul orbului este lucrare a naturii dumnezeieşti. Nu este o amestecare de lucrări aci; nici lucrarea omenească nu-şi pierde caracterul ei, nici cea dumnezeiască[1]. Amestecul sau contopirea are loc cînd cele două părţi îşi pierd caracterul lor dînd ceva nou sau pierzîndu-se cel puţin una, ca de pildă în împreunarea oxigenului cu hidrogenul. O chenoză în sensul de renunţare pe toată linia la activarea însuşirilor dumnezeieşti iar nu are loc, căci atunci nu ar fi putut vindeca Iisus în chip minunat pe orb. S. Bulgakov, pentru a scăpa de această dificultate, afirmă că toate minunile le făcea Iisus nu întrucît era şi Dumnezeu, deci cu de la sine putere, ci ca unul ce primea, asemenea unui profet, putere de la Dumnezeu ca de la un subiect străin[2]. E drept că tot ce face Fiul, face în legătură cu Tatăl,

---

1 Sf. Ioan Damaschin spune : „ Activitatea Lui omenească n-a fost lipsită de activitatea dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască n-a fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată împreună cu cealaltă ", Dogmatica, trad. rom. de Dr. D. Fecioru, Bucureşti, 1928, cap. XIX, p. 216. „ Dumnezeirea săvîrşea minunile, dar nu le săvîrşea fără de trup; trupul, însă, pe cele smerite, dar nu fără dumnezeire ", Cap. XVI, p. 199. „ Totuşi, cu nici un chip nu amestecăm pe acelea care s-au desăvîrşit în mod nedespărţit, ci cunoaştem din calitatea faptelor ale cărei din cele două firi este fiecare faptă ", Cap. XVI, p. 200. „ Puterea facerii de minuni a fost activitatea dumnezeirii Lui; dar lucrarea cu mîinile, a voi, a spune : « vreau », « curăţeşte-te », a fost activitatea omenirii lui ". „ Căci după cum cunoaştem că firile sînt unite şi că au întrepătrunderea una în alta şi nu tăgăduim deosebirea acestora, ci le numărăm şi cunoaştem că sînt nedespărţite, tot astfel cunoaştem şi unirea voinţelor şi a activităţilor, dar nu introducem despărţire ", Cap. XV, p. 193.

2 „ Caracterul şi cuprinsul minunilor profeţilor e acelaşi ca şi al minunilor lui Hristos, deşi într-un grad mai redus. Profeţii au săvîrşit minuni prin puterea rugăciunii şi a Duhului Sfînt, ce se odihnea asupra lor. Aceasta era propovăduirea lor, exercitată nu prin cuvînt, ci prin faptă, dovada puterii dumnezeieşti asupra lor... În minunile lui Hristos

ca primind de la Tatăl. Acesta e caracterul lui ipostatic. Aşa lucrează şi în cer. Dar Iisus spune că puterile acestea le are nu întrucît e om, ci întrucît e una cu Tatăl (Io. 10, 11), ca Dumnezeu. „ Tot ceea ce face Tatăl, şi Fiul face asemenea " (Io. 5, 19), tocmai fiindcă e Fiu. Foarte explicit afirmă Fiul că are întru El, ca Fiu al lui Dumnezeu, puterea de-a ierta păcatele[1] .

Dar numai în faptele minunate se arăta prezenţa activă a dumnezeirii prin natura omenească, fără a o modifica, ci în tot ce făcea şi spunea, în toată petrecerea între oameni a lui Iisus Hristos, era ceva care, fără să-l modifice omenitatea, arăta că e mai mult decît omenitatea în El. Noroadele rămîneau copleşite de cuvîntările Lui. „ Nimenea n-a mai vorbit aşa în Israil ", şopteau oamenii. Cuvîntul Lui era omenesc, dar atît în conţinut cît şi în atmosfera în care era învăluit, era ceva mai mult decît omenesc. Purtarea Lui era omenească, şi totuşi,era o purtare cum n-a avut-o şi nu poate să o aibă nici un om.

Astfel, prin chenoză credem că trebuie să înţelegem această împletire a firii dumnezeieşti în existenţa şi activitatea ei cu firea omenească, arătîndu-se oamenilor dumnezeirea nu altfel decît prin chipul smerit al omului, iar celorlalte persoane ale Sf. Treimi nu

din zilele slujirii Sale pămînteşti nu se manifestă puterea « împărătească » asupra lumii, de care El s-a dezbrăcat intrînd în lume, primind-o numai după învierea şi preamărirea Sa (« datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pămînt ») " . Op. c. p. 363.

1 **KARL ADAM**, Jesus Christus, Augsburg, 1933 : „ Se raportează şi despre multe minuni ale profeţilor. Dar toate aceste fapte de putere se produceau cu invocarea şi în numele Atotputernicului. Tocmai aceasta lipseşte la Iisus, că minunile Sale nu se prezintă ca rezultate ale auzirii rugăciunii, ci ca iradieri naturale ale fiinţei proprii. Nu de la Tatăl, ci de la El porneşte lucrarea cu efectul ei : « Vreau, fii curăţită » (Mc. 1, 41). Nu împuternicire, ci atotputernicie este aci " (p. 213). Acest lucru este afirmat, dealtfel, explicit şi de anatematisma IX a Sf. Ciril din Alexandria : „ Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost preamărit de Duhul, folosindu-se de puterea Lui ca de o putere străină şi că de la El a luat puterea de-a lucra împotriva duhurilor celor necurate şi îndeplinirea minunilor între oameni şi nu zice dimpotrivă că şi Duhul prin care a lucrat minunile este propriu Lui : să fie anatema ". Cf. Dr. Olimp N. Căciulă, Anatematismele Sf. Ciril al Alexandriei (Bis. Ort. Română pe Martie-Aprilie 1937, p. 238).

separată, ci într-un întreg cu firea omenească[1]. Nu se poate înţelege în nici un caz chenoza în sensul că, pe lîngă ceea ce-i omenesc, nu s-a manifestat şi prezenţa firii dumnezeieşti.

Să luăm diferitele însuşiri dumnezeieşti pe rînd, ca să vedem ce- a devenit activitatea lor prin întrupare. La atotputernicie n-a renunţat Dumnezeu, căci am văzut că Iisus săvîrşea acte care întreceau puterile naturii. În principiu,atotputernicia este însuşirea

1 Maxim Mărturisitorul zice : „ Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat şi una şi alta, ca Dumnezeu era cel ce mişca omenitatea iar ca om cel ce descoperea dumnezeirea proprie. Pătimea dumnezeieşte, ca să zic aşa (θειχωζ τὸ πάσχειν ἔχων), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu şi săvîrşea minuni omeneşte, căci le săvîrşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încît patimile sînt minunate şi înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar minunile pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvîrşea ", Migne P. G. 91, 105 B. „ Cum zice Grigorie Teologul (cuv. 45) : nu făcea cele dumnezeieşti dumnezeieşte, ci prin trupul însufleţit mintal şi unit Sieşi după ipostas. Nu prin dumnezeire dezvăluită, ca mai înainte (ρὺ γυμνῇ θεότητι, χαθῶζ πρότερον). Nici cele omeneşti omeneşte. Căci le făcea după voia Sa cea nemărginită în putere, nu supus vreunei necesităţi. Patima nu era împlinirea vreunei pedepse ca la noi, ci chenoză a Logosului întrupat pentru noi ". Maxim Mărturisitorul, Migne P. G. 91, 120 B. „ Printr-o dorinţă infinită după oameni a devenit însuşi în mod adevărat şi fiinţial obiectul dorit, nepătimind ceva în fiinţa Sa proprie prin această negrăită chenoză, nici pierzînd ceva din natura omenească prin această asumare negrăită a ei ", Migne P. G. 91, 104. Patimile omeneşti, deci manifestările chenozei, nu sînt omeneşti, spune Maxim Mărturisitorul, deoarece sînt primite liber, din iubire pentru oameni. Libertatea cu care se supune lor Iisus le dă un caracter dumnezeiesc. Chenoza, deci, nu e o chenoză propriu-zisă, care astupă prezenţa dumnezeirii, ci ea este o manifestare a libertăţii şi dragostei divine. E o altă formă de arătare a lui Dumnezeu. Iată cum rezumă foarte potrivit H. U. von Balthazar (Die Kosmische Liturgie, p. 250) gîndul lui Maxim Mărturisitorul : „ În identitatea umilirii divine şi a chipului supraomenesc în care suferă se realizează unirea contrastelor. Căci chenoza divină este acea « putere suprainfinită », care e totodată libertate şi iubire şi care face cu putinţă lui Dumnezeu « ca printr-o dorinţă infinită după om să devină cu adevărat şi fiinţial obiectul dorinţei Sale ». Şi aceasta fără renunţare la libertatea Sa, căci această « golire săvîrşită pentru noi » este doar un indiciu şi o revelaţie a unei « majestăţi infinit de puternică ». Tocmai acest loc al golirii lui Dumnezeu este totodată acela al celei mai dumnezeieşti dumnezeiri, acela al libertăţii şi iubirii supreme ".

prin care Dumnezeu face tot ce vrea, dar pentru noi evidenţa ei se arată mai ales în biruinţa asupra legilor firii, care ne par ultima putere. E adevărat că nu în fiecare clipă săvîrşea Iisus Hristos minuni. El n-a venit să lupte continuu cu legile naturii. Puterea lui Dumnezeu stă şi în susţinerea legilor naturii. Dar acest lucru, formînd obişnuinţa permanentă şi nedecurgînd cu întreruperi, nu se poate vedea intuitiv ca avîndu-şi cauza dincolo de ele. Cine însă are puterea să suspende o lege, aşezînd în acelaşi timp o fiinţă sau un lucru în altă lege sau readucînd puterea unei legi asupra unei fiinţe care a scăpat de sub ea - cum e cazul readucerii unui mort în viaţă - evident că demonstrează că prin puterea Lui se ţin legile naturii. Iisus Hristos avea şi exercita şi puterea susţinerii legilor naturale, dar, întrucît acestea există permanent, nu se vedea exerciţiul acestei puteri din partea Lui. A arătat-o doar de cîteva ori, cît era suficient. Ar trebui să fie plasat omul în planul spiritual dumnezeiesc al vieţii ca să vadă cum de Iisus Hristos depindea existenţa continuă a legilor naturii. Cei ce Îl vedeau pe Iisus nu vedeau reversul pur spiritual, interior al activităţii Lui. Dar din adîncurile Lui pornea puterea nesimţită, liniştită, ca tot ce e obişnuinţă şi continuitate, a susţinerii lumii. Iar puterea aceasta nu era exercitată numai prin firea dumnezeiască, deşi toată eficienţa se datora ei. Ea pornea din sfeşnicul naturii omeneşti, a cărei putere, atîta cîtă era, încă o ţinea Iisus în permanentă însoţire cu cea dumnezeiască. Iisus îşi simţea şi puterea omenească pe lîngă cea dumnezeiască, întrucît era un efort. Ea nu dispărea în autoevidenţa Sa despre Sine.

În orice altă privinţă exerciţiul puterii divine depindea de voinţa Lui. Acesta e sensul dogmatic al atotputerniciei, ca să se salveze caracterul de persoană al lui Dumnezeu. Dacă Iisus Hristos n-a făcut uz de ea nici în cele mai tragice momente pentru El, aceasta se datorează voinţei Lui, pusă în serviciul scopului ce-l urmărea prin iubirea Sa. De altfel, putere e şi în iubire. La aceasta vom reveni ceva mai încolo. Tot aşa stă lucrul cu supratemporalitatea şi supraspaţialitatea Sa. Aceste însuşiri înseamnă, pe de o parte, că Dumnezeu nu e supus timpului şi spaţiului, pe de alta, că timpul şi spaţiul sînt supuse Lui. Aşadar, ele exprimă puterea lui Dumnezeu

de-a fi independent de timp şi spaţiu, nu necesitatea de-a sta în afara lor. Timpul şi spaţiul nu pot fi socotite ca fiind în afară de prezenţa lui Dumnezeu. Aceasta ar fi o mărginire a Lui. Dumnezeu poate intra, dacă vrea, şi în timp, fără ca prin aceasta să-şi piardă situaţia superioară timpului. Întrucît S-a făcut subiect al naturii omeneşti, a intrat în timp şi în spaţiu, Şi-a condiţionat, benevol, acţiunea de acestea, dar numai atît din actele Sale erau temporale şi spaţiale, cît putea să transpună prin natura omenească. Dar încolo, actele Lui dumnezeieşti ajungeau în supratemporal şi supraspaţial sau porneau de-acolo, fiind determinate şi omeneşte şi dumnezeieşte[1]. Prin omenitatea Sa s-au revărsat în istorie energii dumnezeieşti, desigur, nu în chip fizic, cum răstălmăcesc protestanţii o asemenea credinţă, ci prin intermediul spiritului omenesc care primeşte liber şi cu credinţă cuvîntul şi puterea cuvîntului din Iisus Hristos. Forma, instrumentul vizibil şi constatabil, ca orice realitate din sînul lumii noastre, prin care provin aceste energii şi în primul rînd convingerea despre prezenţa lui Dumnezeu, este omenească, dar conţinutul, în alt fel experiabil decît pe cale naturală, este dumnezeiesc. Întrucît nu însăşi forma şi contribuţia constatabilă sînt dumnezeirea, se poate spune că aceasta rămîne supraistorică, dar, întrucît în această formă, prin acest mediu conducător de dumnezeire însăşi dumnezeirea e prezentă şi lucrează, ea s-a coborît în istorie, s-a revelat, influenţînd istoria.

Un cuvînt special trebuie să spunem despre cunoaşterea lui Iisus Hristos şi despre autoconştiinţa Lui, în care se află, ca într-un întreg, şi ceea ce poate să dea natura omenească, dar şi ceea ce aduce natura dumnezeiască. E partea cea mai grea din problema

---

1 **KARL ADAM**, op. c. : „ Toate însuşirile omeneşti elevate cresc mai degrabă nemijlocit din fiinţialitatea şi destinaţia Sa suprapămîntească " (p. 207); „ Viaţa Sa pămîntească este numai reprezentarea, prelungirea sau,mai degrabă, transparentul spaţial-temporal al acestei realităţi veşnice, ultime. Terenul Său propriu şi adînc de acţiune este împărăţia nevăzutului, a suprapămîntescului, a dumnezeiescului, acolo unde se află tronul Celui vechi de zile. În persoana Sa izbucneşte eternitatea în timp, supraistoricul în planul istoriei, dumnezeiescul în omenesc " (p. 197).

aceasta. Se pare că avem aci o chenoză în sensul unei revărsări treptate a cunoaşterii divine în sfeşnicul cunoaşterii omeneşti pe măsura creşterii acesteia. În ce priveşte autoconştiinţa Sa, în orice caz, din fragedă copilărie El ştia limpede că este Fiul lui Dumnezeu în a cărui casă este locul Său. Pe măsură ce Iisus Hristos creştea „cu înţelepciunea şi cu vîrsta", vasul conştiinţei Sale umane devenea tot mai capabil să prindă şi să transmită lumina cunoaşterii divine, în care,de altfel, era scăldat şi, în împletire cu elevările cugetărilor Sale omeneşti, vedea tainele negrăite ale tuturor lucrurilor.

Iisus nu se clătina ca oamenii în cunoaşterea Sa, nu se observă la El un progres sau o rectificare în ce grăieşte. Totul este adevăr ultim, lipede, certitudine absolută, din prima clipă a apariţiei Sale pe arena publică. Este viziune şi cunoaştere dumnezeiască, prinsă în formele cunoaşterii şi exprimării omeneşti. Formele acestea sînt deci cele care progresează cu vîrsta, capacitatea naturii umane de-a prinde şi reda înţelepciunea divină[1]. Lucrările ambelor naturi se

1 . Aproape toţi Părinţii bisericeşti, afară de cei din şcoala antiocheană, resping ideea vreunei erori sau ignoranţe reale la Iisus Hristos. Cu toate acestea,aproape toţi admit un progres al cunoaşterii după natura omenească. „ Mit Ausnahme der Antiochener gaben nur wenige Väter einen Irrtum oder ein wirkliches Nichtwissen in Christus zu ", spune Dr. Johann Lenz (Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Trier, 1925, p. 81). Dar despre Grigorie de Nisa zice acelaşi că admite un progres al naturii omeneşti şi în privinţa cunoaşterii, dar, întrucît, în general, în persoana lui Iisus se afla şi cunoaşterea divină, acel progres se referă numai la formele omeneşti de cuprindere şi redare a viziunii divine : „ Er stellt nur einen allgemeinen Fortschritt Christi fest, der darum eine volle menschliche Natur haben muss. Irgend ein Fortschritt im Leben Jesu muss sich finden; denn wenn er eine vernünftige menschliche Seele hatte, so musste sie ihre Kräfte betätigen können; das gehört zur Volkommenheit der Seele... Dass er dort (Lc. 2, 52) unter Fortschritt einen inhaltlichen Verstände, kann man nicht beweisen. Es genügt ein der Wesensform nach neues Wissen oder eine zunehmende Kundgebung der schon vorhandenen Weisheit anzunehmen " (p. 83). Amintind de locurile evanghelice, în care Iisus spune că nu ştie de ziua judecăţii sau aleargă la smochin neştiind că nu are fructe, Sf. Grigorie de Nyssa constată de fapt o neştiinţă a lui Hristos. („ Wir haben hier tatsächlich eine Schwäche Christi, nämlich einen Fortschritt im Wissen, ein Nichtwissen ", cum îi rezumă Lenz gîndul, op. c. p. 88). Dar aceasta se referă la natura omenească, cea dumnezeiască e neschimbată şi fără scădere. (Iată cuvintele lui Grigorie de Nyssa : „ Diese auf Leidenschaftliches und

întîlnesc într-un întreg, fără ca lumina cunoaşterii dumnezeieşti să înlăture organul de cunoaştere omenesc şi lucrarea lui.

Dacă numai formele cunoaşterii omeneşti cresc, dar o viziune divină persită de la început, autoconştiinţa teandriei Sale o avea Iisus într-o convingere sigură, dar neturnată în forme precise de la început. Cînd Iisus spune despre ceva că nu ştie, probabil că formele cunoaşterii Sale omeneşti nu au ajuns sau n-a vrut El să prindă omeneşte o cunoaştere divină şi adîncă pe care o are în fond. Chenoza cunoaşterii ar fi deci o suportare a slăbiciunii minţii omeneşti, care se dezvoltă treptat.

Nu putem pretinde să cunoaştem şi să înţelegem adîncurile ducătoare spre supratemporal din existenţa lui Iisus Hristos. Cunoaştem însă ceea ce se arăta oamenilor, cît se arăta lor[1]. Către oameni ieşea la vedere cu deosebire aspectul de chenoză, de smerenie al Fiului lui Dumnezeu. Oamenilor nu li se arăta direct atotputernicia lui Iisus, căci aceasta ar fi pus o prea mare distanţă între Dumnezeu şi ei şi nu s-ar fi putut realiza scopul mîntuirii lor. Dumnezeirea Sa trebuia să o apropie Iisus în înfăţişarea omului, într-o împletire cu omenescul, cu ieşirea acestuia pe primul plan, ca să le poată arăta dragostea. Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită a lui Dumnezeu. Pentru neputinţa lor şi pentru a putea intra în comuniune cu ei, S-a supus chenozei. Fiul lui Dumnezeu Şi-a învăluit atotputernicia în manifestarea ei către oameni, în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi tempereazā intensitatea, deşi în sine e activată în deplinătatea ei.

Niedriges gehenden Worte und Gemütszustände sind notwendig der menschlichen Natur zu zusprechen und es ist zu zugeben, dass die Natur Gottes, in der Vereinigung mit den menschlichen παθήματα unveränderlich und leidenschaftslos geblieben ist ". Adv. Apoll. 24, Migne, P. G. 45, 1173 C., Lenz, p. 83).

1 Este un adevăr profund în cuvîntul Sf. Atanasie că noi cunoaştem pe Dumnezeu numai într-atît întrucît ni s-a revelat Însuşi, iar de acolo mai departe îl acoperă aripile Cheruvimilor. După : D. Karl Bornhausen, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte, Gütersloh, 1924, p. 223.

Dacă toată existenţa lui Iisus Hristos constă într-o împletire a lucrării firii dumnezeieşti cu lucrarea firii omeneşti, numai în noi stă cauza că vedem mai mult partea firii omeneşti în întregul care este Iisus Hristos. A fost o bunăvoinţă a lui Dumnezeu că Şi-a împletit lucrarea dumnezeiască cu firea omenească. În aceasta stă latura obiectivă a chenozei. Dar chenoza obiectivă se proiectează în subiectivitatea noastră, care nu e în stare să vadă decît foarte puţin dumnezeirea lui Iisus Hristos, în trăsături şi mai intensive.

Subiectivitatea noastră are însă şi o altă contribuţie la accentuarea chenozei. Iar adaosul acestei subiectivităţi nu este numai ceva iluzoriu, ci o mărire reală a chenozei, o suferinţă reală a lui Iisus Hristos. Dar, totuşi, e o chenoză numai în faţa noastră. În sine e un triumf al dumnezeirii. Prin păcatul nostru Îl afundăm şi mai mult în umilire pe Cuvîntul Cel Întrupat. Şi totuşi această umilire, primită de El din partea noastră, e o supremă manifestare a iubirii dumnezeieşti în raport cu omul.

Să ne explicăm: Toate însuşirile dumnezeieşti pornesc din dragoste şi slujesc ei. În dragoste sînt concentrate şi prin dragoste se explică. Atotputernicia lui Dumnezeu nu se manifestă ca ceva deosebit, ca la omul care nu are alt scop decît să arate că e tare. Omul, cînd îşi manifestă puterea, o face de obicei ca o manifestare a orgoliului, a egoismului. A-ţi manifesta tăria faţă de un om, altfel decît prin iubire, ca o emanaţie firească a iubirii, este a nu fi în relaţie de iubire cu el, a-l socoti obiect la discreţia proprie. Numai faţă de natură e la locul ei manifestarea de putere directă, necuprinsă în iubire. Se pare, însă,că adevătrata putere şi faţă de natură se manifestă în şi prin iubire şi Dumnezeu e tare faţă de ea pentru că o iubeşte. Prin iubire a creat şi susţine toate.

În orice caz, atotputernicia lui Dumnezeu faţă de om, dacă Dumnezeu vrea să rămînă în conformitate cu rostul creării lui - l-a creat ca fiinţă liberă, pentru comuniune - şi să-l mîntuie, nu se poate manifesta decît prin iubire. Numai în Testamentul Vechi şi-a manifestat-o întrucîtva direct. Manifestarea puterii Sale prin iubire e mai conformă cu fiinţa lui Dumnezeu, care e comuniune tripersonală şi cu fiinţa liberă a omului. Desigur că aceasta înseamnă o restrîngere

a atotputernciei divine, căci iubirea nu poate sili, oricîtă forţă cuceritoare este în ea. Dar e o restrîngere benevolă, dacă Dumnezeu vrea să existe în faţa Sa fiinţe libere şi nu simple obiecte. În orice iubire este o autorestrîngere, o chenoză, căci e o renunţare la puterea directă, care reduce la obiect ceea ce este în faţa ei. Alternativa pentru Dumnezeu este : sau atotputernicie directă, cu reducerea la starea de obiect a tot ce e în afară de El sau o trecere a puterii Sale prin iubirea care e o restrîngere a afirmării exclusiviste, o înfrînare a puterii, o admitere de alte fiinţe libere, o coborîre la nivelul lor pentru facerea cu putinţă a comuniunii. O chenoză a Sa a admis Dumnezeu încă de la creaţiunea omului. Şi, totuşi, dacă manifestarea directă a puterii pe toată linia, în cazul lui Dumnezeu, manifestarea atotputerniciei, este un semn că toate sînt considerate ca nişte lucruri şi,deci, cel ce se comportă astfel se află pe treapta inferioară a unei fiinţe egoiste, superioritatea lui Dumnezeu se arată tocmai în această chenoză. (Propriu-zis, Dumnezeu nu cîştigă această superioritate prin crearea lumii, ci şi-o revelează numai, căci o are în comuniunea Sa tripersonală eternă).

Dacă Dumnezeu voia să mîntuiască pe om, să-l ridice la starea de comuniune cu Sine şi în acest scop S-a făcut om, El nu se putea manifesta în raporturile Sale cu oamenii decît prin restrîngerea puterii directe, manifestîndu-şi-o prin iubire. Şi, făcînd aşa, Dumnezeu şi-a arătat adevărata Sa superioritate. Toate însuşirile Sale, prin care depăşeşte relativul, omenescul, condiţionatul, nu le-a manifestat direct, căci atunci n-ar mai fi lăsat loc de respirare liberă omului, ci acesta ar fi fost redus la starea de lucru; le-a manifestat prin iubire. Dacă oamenii ar fi văzut însă în profunzimea iubirii dumnezeieşti a lui Iisus, ar fi văzut cum din ea curg efluviile tuturor însuşirilor şi activităţilor Sale dumnezeieşti. Dacă ar obiecta cineva : cum de nu simţeau oamenii aceste efluvii, chiar de nu le vedeau cu ochi spirituali, am răspunde: nu se simt efluviile puterii lui Dumnezeu prezent pretutindeni. Cauza stă în insensibilitatea spirituală a omului. Cei ce s-au împărtăşit de darul cunoaşterii lui Iisus Hristos prin credinţă, au văzut şi dumnezeirea Lui activă.

Dragostea lui Iisus, ca orice dragoste de altfel, nu se experia şi înţelegea din afară, ci numai prin intrarea în raport de comuniune cu El, prin pasul credinţei. Iubirea este prin sine smerenie sau şi smerenie, fiind reducere a egoismului exclusiv, admiterea existenţei altora la nivel egal cu propriul subiect şi căutare a dragostei lor. Cine răspunde însă iubirii cuiva nu mai vede aspectul de smerenie, de umilire. Dar cînd nu se răspunde, comportarea omului care umblă cu iubire după comuniunea altora apare de tot umilitoare.

Aşa a apărut Iisus Hristos celor ce nu au intrat în comuniune cu El, ca să înţeleagă, să vadă profunzimea, măreţia, strălucirea dragostei Lui şi să vadă latura dumnezeiască a Lui. Şi cei mai mulţi au fost dintre aceştia. Pentru că oamenii refuzau dragostea, comportarea lui Iisus le părea lipsită de onoare şi absurdă. Ei gîndeau că dumnezeirea stă în manifestarea puterii directe, în afirmarea orgolioasă peste toţi şi toate, potrivit cu păcatul lor care stă în mîndrie, în reducerea tuturor la nivelul obiectelor. Judecata lor păcătoasă arunca un văl de şi mai mare chenoză peste umilirea benevolă a coborîrii Lui la starea de om, care, în fond, era manifestarea întregii măreţii a dragostei divine. Dacă oamenii ar fi văzut această mărime a dragostei divine şi s-ar fi strîns în jurul Lui cu iubire şi cu cinstire, aşa cum au făcut-o după înviere, chenoza Fiului lui Dumnezeu n-ar fi stat decît doar în faptul de-a se apropia de om, de-a intra în comuniune cu el. Dar, întrucît oamenii făceau vid în jurul Lui, iar El suporta această situaţie, mărirea chenozei nu avea numai un caracter subiectiv, ci însemna o sporire obiectivă a ei, deşi prin atitudinea oamenilor[1].

Şi, totuşi, chiar prin suportarea acestei situaţii de umilire din partea oamenilor, de mărire a chenozei Sale reale, Dumnezeu-Cuvîntul îşi manifesta şi mai deplin adîncul dragostei Sale dumnezeieşti. Chenoza este, cum vedem, un concept dialectic. Ea este manifestarea măririi lui Dumnezeu între oameni; pe măsură ce sporeşte chenoza, sporeşte manifestarea măreţiei divine, care are ca însuşire centrală dragostea. Cum am fi putut vedea tot adîncul dragostei lui Dumnezeu, dacă n-ar fi suportat chenoza, care e, pe de o parte, iniţiativă dumnezeiască, pe de alta, în mare măsură, adaosul omului ? În starea de chenoză, ca supremă afirmare a dragostei divine faţă de oameni, focarul tuturor celorlalte însuşiri şi lucrări dumnezeieşti, Logosul divin nu iese deci din comuniune cu Tatăl, căci aceea este întreţinută tot prin dragoste. Numai pentru că e plin de dragoste faţă de Tatăl, Fiul afirmă în gradul suprem al chenozei dragostea Sa faţă de oameni. El nu e deci lipsit în adîncurile Sale divino-omeneşti de fericirea comuniunii cu Tatăl, chiar dacă, pe de altă parte, e îndurerat de refuzul dragostei Sale din partea oamenilor. În plenitudinea fericirii şi în chenoză, în acelaşi timp, se afla Iisus Hristos. Din adîncurile de fericită comuniune cu Tatăl ia puterea să suporte tristeţile chenozei în raport cu oamenii, a vidului pe care aceştia îl fac în jurul Lui.

Caracterul dialectic al chenozei îl evidenţiază Sfînta Scriptură prin afirmările contrazicătoare - care în alt chip n-ar putea fi explicate - despre starea de umilire în care se află Fiul lui Dumnezeu pe pămînt şi, în acelaşi timp, despre puterile dumnezeieşti pe care le-a păstrat şi despre unitatea cu Tatăl în care se află şi pe pămînt.

---

1 Ideea aceasta a chenozei, ca avîndu-şi originea în subiectivitatea omenească, este proprie mai ales şcolii alexandrine, căreia Maxim Mărturisitorul i-a fost în „Centurii" un fidel interpret (Cf. Hans Urs von Balthazar, Die „ Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor, Fr. i. br., 1941, p. 39 ş.a.). Iată cîteva citate din Maxim Mărturisitorul în acest sens. „ Domnul nu apare tuturor egal. Începătorilor, « în chip de rob », celor ce urcă pe muntele Schimbării la faţă în chipul ce « l-a avut înainte de-a fi lumea ». Fiecăruia după măsura credinţei lui ". (Cent. gnost. 2, cap. 13, Balth. op. c. p. 42). „ Logosul apare sub două forme : una este exoterică : « nu avea nici chip, nici frumuseţe » (Is. 53, 2), alta esoterică, slava Taborului : « Mai frumos la chip ca toţi fiii pămîntului ». Prima este pentru începători, a doua pentru desăvîrşiţi. Prima este asemănarea primei parusii, a literei şi a faptei, a doua preînchipuirea celei de-a doua parusii, a duhului şi a gnozei ", (Cent. 1, cap. 97; Balth. Op. c. p. 41). „Logosul ca soare spiritual se înalţă şi se coboară, după gradul de virtute şi de gnoză al fiecăruia. Fericit, acel căruia îi stă în loc pe cer ca lui Iosua, pînă ce a învins toţi dracii cei răi ". (Cent. 2, 31; Balth. op. c. p. 37).

În sensul acesta se poate explica şi locul celebru de la Filip. 2, 5-11, deşi s-ar părea că, luat în sine, fără referinţă la locuri cu sens contrar, vorbeşte despre o chenoză nedialectică, despre o părăsire reală a însuşirilor sau lucrărilor dumnezeieşti de către Fiul lui Dumnezeu.

Textul vorbeşte despre Iisus Hristos, „ care fiind în chipul lui Dumnezeu (ἐν μορφῇ θεοῦ), nu răpire, e socotit a fi întocmai ca Dumnezeu (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), ci s-a golit pe sine, chip de rob luînd (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών)..., pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de tot numele etc. ".

Expresia : „ *Care fiind în chipul lui Dumnezeu* ", se referă evident la Logosul dinainte de întrupare, după părerea marii majorităţi a exegeţilor, nu la Cel de după întrupare, căci Acela a schimbat „ *chipul dumnezeiesc* " cu „ *chipul de rob* ". „Chipul dumnezeiesc " pe care l-a schimbat e interpretat de cei mai mulţi comentatori nu ca fiinţa dumnezeiască, ci ca înfăţişarea ei impunătoarea, ca slava ei. Aceasta a schimbat-o, Logosul cu chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu. „ *A fi întocmai ca Dumnezeu* " ar însemna, după exegeţi, exact ceea ce înseamnă şi „ chipul lui Dumnezeu ".

Mare discuţie este însă în privinţa cuvîntului „ *răpire* " (ἁρπαγμὸς). O. Bensow dă şase înţelesuri posibile ale lui, fiecare întrunind sufragiile unora sau altora dintre exegeţi :

1. act de răpire (actus rapiendi);
2. mijloc prin care se face răpirea (Mittel zum Rauben);
3. lucru ce trebuie răpit (res rapienda);
4. lucru răpit (res rapta);
5. lucru ce trebuie reţinut (res retinenda);
6. lucru aflat (Fund-comoară găsită).

Bensow socoteşte ca probabile sensurile 2, 3 şi mai puţin 5, dar 1, 4 şi 6, nicidecum.

Conform sensului 2, propoziţia ar suna : Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de-a se întrupa, egalitatea cu Dumnezeu ca „ un mijloc de răpire " a cinstirii oamenilor, încît să vină în înfăţişarea dumnezeiască spre a-i sili să-L preamărească, ci a venit umilit în chip

de rob şi aşa a cîştigat de fapt cinstirea lor, ajungînd să-L socotească „ Domn " al tuturor. Înainte de întrupare nici o creatură nu ştia de Fiul şi nu-L cinstea, iar El n-a căutat să li se arate în majestate divină pentru a-i obliga să-L recunoască.

Potrivit sensului 3, propoziţia s-ar înţelege astfel : Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de întrupare, că trebuie să răpească recunoaşterea demnităţii Sale dumnezeieşti din partea oamenilor, ca ceva ce trebuie răpit de la ei (res rapienda), ci S-a umilit făcîndu-Se om, ca astfel, benevol, să ajungă ei să-l recunoască această demnitate de întocmai cu Tatăl.

După sensul 5 al cuvîntului ἁρπαγμὸς, mai puţin probabil, propoziţia ar arăta că Iisus în preexistenţa Sa n-a voit să reţină cu orice preţ starea de întocmai cu Tatăl, ci a renunţat la ea umilindu-Se.

Fiind de acord cu Bensow că sensurile 4 şi 6 nu se potrivesc de loc în legătura de idei a propoziţiei, observăm că sensurile 2 şi 3 nu se opun înţelesului ce-l dăm noi chenozei, cum se va vedea mai încolo.

Bensow,însă,le-a încadrat în interpretări care au anumite insuficienţe. Cu deosebire, din toate, Fiul apare prea preocupat de a se impune oamenilor *ca fiind întocmai ca Dumnezeu*. Dacă Ansel de Canterbury reducea sensul întrupării prea mult la setea Tatălui după repararea onoarei Sale, aceste interpretări pun un accent, nejustificat de Scriptură, pe tendinţa apoteozării Fiului în faţa făpturii. Fiul s-ar fi întrupat numai pentru că aceasta era calea cea mai potrivită spre a fi recunoscut de creaţiune. E adevărat că, în urma întrupării şi jertfei Sale, Fiul a cîştigat locul cel mai înalt în cinstea creaţiunii, nume peste tot numele, dar aceasta este recunoştinţa, este încoronarea unei opere care n-a urmărit direct acest lucru. Smerenia lui Iisus Hristos, a cărei laudă formează inima propoziţiei, pentru a fi arătată ca pildă cititorilor epistolei, devine, după interpretările lui Bensow, simplă camuflare metodică a Fiului pentru ajungerea la ţinta atît de mult dorită a recunoaşterii şi preamăririi Sale din partea omului.

Sensul adevărat al expresiei „ *nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu* " ne pare a fi acela, care e cu mult mai puţin depărtat de ceea ce reiese direct, nemăiestrit, din construcţia gramaticală şi

sintactică a textului. Să pronunţăm numai accentuat cuvîntul „răpire", aşa cum vrea Apostolul prin locul anterior ce i-l dă şi să restituim caracterul de substantiv al construcţiei „a fi întocmai ca Dumnezeu", cum e în textul original. Să zicem deci : „ nu *răpire* a socotit starea de Dumnezeu " şi sensul adevărat va răsări de la sine. Nu a interpretat Fiul calitatea de Dumnezeu ca stînd în puterea răpitoare, constrîngătoare, în act de răpire. Dumnezeirea stă în altceva, anume în dragoste. Interpretarea aceasta ne scapă de presupunerea unor elipse în expresie. (Bensow trebuie să afirme că expresia e eliptică, lipsindu-i : τῆς τιμῆς τῶν ἀνθρώπων, nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca mijloc de răpire a *cinstirii oamenilor* sau nu a socotit egalitatea cu Dumnezeu ca ceva ce trebuie răpit *de la oameni*). *Răpire* se poate interpreta astfel ca atribut substantival aşa cum e intenţionat în text. (Paralelă : nu domnie a socotit starea de rege). Astfel nu avem lipsă să transformăm cuvîntul *răpire* pentru a-l înţelege.

Iar „ a socotit " (ἡγήσατο), dacă e o judecată a Fiului înainte de întrupare, are un caracter etern. Fiul nu vedea dumnezeirea, cum o vedem noi oamenii, în constrîngere, în atotputernicie directă ca faţă de obiecte, ci în dragoste. Dacă n-ar sta dumnezeirea în dragoste, nu s-ar fi întrupat. Ci (fiindcă stă în dragoste, fiindcă o socotea ca stînd în dragoste) s-a golit pe Sine, chip de rob luînd. Numai aşa interpretată propoziţia, întruparea are un temei mai profund în dumnezeire ci nu o simplă dorinţă a Fiului după recunoaştere din partea oamenilor. Numai aşa natura omenească pe care a luat-o nu a implicat o necesitate de schimbare a fiinţei dumnezeieşti sau cel puţin a lucrărilor ei. Adversativul *ci* (ἀλλὰ) din propoziţie exprimă o răsturnare a părerilor noastre despre fiinţa dumnezeirii şi,tocmai de aceea, nu s-a produs o schimbare a ei prin întrupare, ci o confirmare. Fiul nu a confirmat părerea noastră că dumnezeirea constă în atotputernicie directă, ci în dragoste şi, de aceea, nu S-a manifestat între noi în forma acestei atotputernicii, ci s-a golit pe Sine, ceea ce înseamnă că a rămas în acord cu fiinţa dumnezeiască.

Totuşi, faţă de oameni, dumnezeirea nu e obligată să se manifeste prin dragoste. Întrucît ei sînt făpturi, prin firea lucrurilor,

Dumnezeu este în raport de atotputernicie cu ei şi aşa le apare lor. Dar, prin bunăvoinţă, El se poate aşeza şi faţă de oameni în raport de dragoste, potrivit cu viaţa lui internă. Deci a fost lipsă de „socotinţa" liberă a Fiului, prin urmare eternă şi explicată prin fiinţa lui Dumnezeu însăşi, ca să nu le mai apară lor în aspect de atotputernicie copleşitoare.

Astfel, întruparea fiind o urmare a felului de-a fi al Fiului în însăşi dumnezeirea Sa, ca intenţionalitate după comuniune, n-a fost de lipsă să lepede τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, starea Sa dumnezeiască.

Totuşi, întrucît faţă de oameni El apărea în chip de atotputernicie, aceasta fiind „ înfăţişarea lui Dumnezeu cel atotputernic faţă de făptură ", Şi-a întors şi faţă de ei dragostea, luînd chipul apropiat şi familiar omului, dar nu în contrazicere, ci potrivit cu fiinţa dumnezeiască însăşi.

„ Chipul dumnezeiesc " este un aspect al dumnezeirii şi el rămîne, dar, întrucît el e raportul lui Dumnezeu faţă de obiecte şi faţă de oameni ca făpturi, cînd se întoarce dragostea Lui către ei, ca să-i facă fii ai Săi, „ chipul " dumnezeiesc se îmbracă, se întrepătrunde, se acoperă cu „ chipul de rob ", de om, fără ca să se desfiinţeze acela, ci urmînd să lucreze faţă de om , prin acesta. Este deci o deosebire între „ chipuri " şi particula adversativă „ ἀλλὰ " (ci) exprimă şi acest raport, dar nu un raport de excludere a unuia prin altul, ci de intimă împreunare, în baza unui temei profund, indicat de viaţa internă a Sf. Treimi. Aceia dintre oameni care pot să vadă în adîncimea iubirii divine manifestată în „ chipul de rob ", pot vedea măcar în parte dumnezeirea Lui şi, deci, atotputernicia şi strălucirea Creatorului în faţa făpturii, „ chipul de Dumnezeu ".

În înţelesul ce-l dăm astfel „ chipului de Dumnezeu " şi raportului cu „ chipul de rob ", chiar dacă s-ar lua sensul 2 al cuvîntului ἁρπαγμὸς (mijloc de răpire), el se poate încadra, subordona sesului 1. De fapt, Dumnezeu cuprinde o complexitate de sensuri, nu unul singur, fără ca ele să se contrazică. Astfel, propoziţia ar suna cam aşa, subsumînd sensul 2 (referit la „ chipul lui Dumnezeu în raport cu oamenii ") sensului 1 (referit la viaţa internă dumnezeiască): Care fiind faţă de oameni în raport de Dumnezeu atotputernic cu

făptura, nu a socotit că starea de Dumnezeu în sine constă în forţa constrîngătoare, ci în dragoste şi, de aceea, nu a manifestat descoperit raportul Său dumnezeiesc cu făptura, pentru a smulge cinstirea oamenilor, ci, voind să intre în comuniune cu ei, Şi-a întors dragostea către ei, străbătîndu-Şi această înfăţişare în iubire, luînd ca urmare chip de om, pe care l-a împreunat intim şi nedespărţit cu cel de Dumnezeu, potrivit cu indicaţia fiinţei Sale.

*

Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-Se om ca să ne poată veni în maximă apropiere, a rămas în acelaşi timp Dumnezeu în cea mai deplină actualitate, pentru ca în comuniunea cu omul Iisus să putem experia comuniunea cu Dumnezeu însuşi ca transcendenţă ultimă ce pune graniţă patimilor noastre şi ne amplifică puterile pozitive. Chenoza protestantă zădărniceşte sensul întrupării, ca revărsare a energiilor divine în lume şi în istorie.

Posibilitatea sălăşluirii în acelaşi ipostas a însuşirilor şi lucrărilor dumnezeieşti şi omeneşti, deşi greu de înţeles în amănunte, e dată în conformitatea omului cu Dumnezeu şi, în genaral, în faptul că între El şi lume, ca realitate creată şi susţinută de El, are loc o continuă uniune, purtată în fond de Subiectul divin, ca ultim izvor şi susţinător al energiilor Sale necreate şi al energiilor create ale lumii. În fond, Dumnezeu este ultimul Subiect al întregii realităţi divine şi create, fără ca vreuna să-şi piardă ceva din caracterul ei. Pe drept cuvînt, Sf. Părinţi au lărgit înţelesul termenilor calcedoneni : „ nedespărţit " şi „ neamestecat ", aplicîndu-l raportului general dintre Dumnezeu şi lume.

O analogie mai familiară a uniunii celor două firi în Iisus Hristos, fără o chenoză reală a firii dumnezeieşti, ne oferă şi unirea sufletului şi trupului nostru într-o unică persoană. Noi nu trebuie să renunţăm la activarea însuşirilor noastre sufleteşti prin faptul că sufletul ne este unit cu trupul. Adîncimile de dincolo de spaţiu, de timp şi de expresie ale sufletului, pot coexista cu mărginirile trupului purtate de acelaşi subiect.

VI. Consecinţele uniunii ipostatice

1. Comunicarea însuşirilor

Din unirea celor două firi în persoana lui Dumnezeu-Cuvîntul rezultă anumite consecinţe care exprimă mai detaliat acelaşi fapt. Cea dintîi urmare a uniunii ipostatice este *comunicarea însuşirilor*, care are loc de la o fire la alta privite în unitatea persoanei. Prin faptul că Iisus Hristos este o singură persoană în două firi şi persoana este purtătorul însuşirilor şi subiectul tuturor actelor şi pătimirilor, această persoană poate fi numită uneori din latura dumnezeiască atribuindu-I-se însuşirile şi actele omeneşti şi, invers, poate fi numită din latura omenească, atribuindu-I-se însuşirile şi actele dumnezeieşti. Se poate spune : „ Fiul lui Dumnezeu Şi-a vărsat sîngele pe cruce " sau : „ Omul Iisus este dinainte de veci ".

Nu are loc însă o comunicare directă de la natura dumnezeiască la cea omenească. Nu se poate spune că dumnezeirea lui Iisus a pătimit pe cruce sau a flămînzit, nici că omenirea e pretutindeni de faţă.

Comunicarea însuşirilor,astfel înţeleasă, e o altă expresie a dogmei despre unirea celor două naturi într-o persoană, fără să se schimbe, dar fără să fie despărţite.

Ea pune limita dreaptă chenozei firii dumnezeieşti şi îndumnezeirii celei omeneşti.

Comunicarea însuşirilor trebuie definită ca o mijlocire între doi poli. Ea nu înseamnă o modificare a naturilor, dar nu e nici numai o comunicare nominală de însuşri şi lucrări. Nici una din naturi nu dobîndeşte fiinţial o însuşire a celeilalte naturi. Natura dumnezeiască nu devine pătimitoare, nici natura omenească făcătoare de minuni. Cu toate acestea, se produce o legătură între pătimirea firii omeneşti şi firea dumnezeiască, precum se produce o legătură reală între puterea făcătoare de minuni a naturii dumnezeieşti şi între firea omenească. Întrucît cele două firi formează împreună un singur

centru ipostatic, iar acest centru poartă pătimirea naturii omenești înălțînd-o și purificînd-o, într-un mod real se poate spune că poartă această pătimire, ca pe ceva ființial străin, dar, funcțional, propriu și natura dumnezeiască. Elementele noi cu care penetrează ipostasul cel unic pătimirea omenească provin din natura dumnezeiască. Se simte în Iisus Hristos că suportul omenității este de caracter divin.

Dar și invers, întrucît subiectul făcător de minuni prin firea dumnezeiască e și o expresie a naturii omenești, prin El se simte prezența acestei naturi în săvîrșirea minunilor, participînd și ea la această săvîrșire, deci putîndu-i-se atribui pe drept cuvînt și ei.

Prin subiect, așadar, se stabilește o legătură reală, funcțională, între fiecare fire din subiect și însușirile și lucrările celeilalte firi. Datorită ipostasului comun se menține, așadar, atît nemodificarea celor două firi, cît și comuniunea lor reală, prin care se evită izolarea. Ipostasul salvează atît uniunea cît și neamestecarea firilor, fără ca ipostasul să fie ceva ființial deosebit de cele două firi.

Pentru ilustrarea cea mai concludentă a comunicării însușirilor, reală dar neanulatoare de firi, repetăm un citat al Sf. Maxim Mărturisitorul, utilizat și la problema chenozei :

„ Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu o activa în chip separat de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și alta, ca Dumnezeu mișca omenitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeiește*, ca să zic așa (*θεϊκῶς τὸ πάσχειν ἔχων*), căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu și *săvîrșea minuni omenește*, căci le săvîrșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Încît *patimile sînt minunate* și înnoite prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar *minunile pătimite*, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvîrșea “[1].

Ceva analog găsim în constituția naturii umane, unde sufletul, deși nu dobîndește însușirile și lucrările materiale ale trupului, stă

1 P. G. 91, 105 B.

într-o legătură cu ele, purtîndu-le prin unitatea persoanei și imprimîndu-și în ele pecetea sa, precum și invers, trupul făcîndu-se purtător și factor determinant al însușirilor și actelor sufletești.

Cînd se vorbește de comunicarea însușirilor, ipostasul nu trebuie considerat ca ceva detașat de naturile din care e format, încît, atribuindu-i-se ipostasului numit din latura dumnezeiască însușirile naturii umane, să nu se înțeleagă altceva decît că purtătorul lor aduce și titlul, dar numai titlul, divin. Ipostasul e fața naturii, în Iisus Hristos a celor două naturi, plină de toată prezența lor. Astfel, prin orice act omenesc al lui Iisus Hristos, vedem fața Lui dumnezeiască, ca ipostas divin purtător al acelui act și, deodată cu această față, prezența naturii divine. Fără ca să lanseze natura divină a lui Iisus din ea însăși însușirile și lucrările omenești - în aceasta constă neschimbarea firilor - prin faptul că sînt ale centrului ipostatic, ca față a firii omenești, iar acest centru e și fața naturii dumnezeiești, aceasta din urmă încă e, prin fața cea comună, purtătoarea însușirilor și actelor omenești. În toate înfățișările și manifestările omenești ale lui Iisus vedem nu numai omul, ci și pe Dumnezeu cu natura Lui și în toate manifestările Lui divine e nu numai Dumnezeu, ci și omul, și nu numai ca subiect titular, ci cu întreaga Lui natură umană activă.

Cînd, în baza comunicării însușirilor, atribuim însușirile și lucrările omenești naturii divine, avem în Iisus, în special, aspectul *chenozei* naturii divine. Iar cînd natura omenească e, prin ipostasul considerat din latura umană, purtătoarea însușirilor și lucrărilor divine, avem în special aspectul *îndumnezeirii naturii umane*. Chenoza ne înfățișează pe Fiul lui Dumnezeu pătimind, iar îndumnezeirea pe Fiul Omului atotputernic. Într-un sens mai larg, însă, și chenoza este o îndumnezeire a firii omenești, căci manifestările naturii omenești purtate de Dumnezeu-Cuvîntul sînt ridicate, într-o anumită privință, peste nivelul celor omenești. Pătimirea Cuvîntului e o pătimire sfințită, cum n-a suportat nici un muritor.

Despre chenoză s-a tratat mai în amănunt într-un capitol anterior, iar despre îndumnezeire se va trata în unul următor.

În baza comunicării ipostatice, nici o manifestare şi lucrare ale lui Iisus Hristos nu este numai dumnezeiască sau numai omenească, ci teandrică, întrucît, dacă e săvîrşită prin natura omenească, subiectul este nu numai omenesc ci şi dumnezeiesc, iar acest fapt, cum am accentuat, nu aduce numai un titlu divin unei lucrări umane, ci o prezenţă divină efectivă, iar, dacă e săvîrşită prin natura divină, subiectul nu este numai divin, ci şi uman, ceea ce implică o prezenţă umană efectivă.

E un lucru minunat faptul că această prezenţă a factorului divin în lucrarea umană se lasă limitată de graniţele ontologice ale naturii umane, precum minunat este şi acela că factorul uman e suportat în lucrarea divină. Dumnezeirea îşi face efectivă prezenţa în patima omenească fără a-şi însuşi această patimă fiinţial şi fără a o desfiinţa, iar umanitatea este prezentă în atotputernicie fără a deveni atotputernică şi fără a păgubi atotputernicia. Taina aceasta dovedeşte consideraţia cu care cinsteşte Dumnezeu natura umană, pe care n-a creat-o ca s-o desfiinţeze, ci ca s-o desăvîrşească prin prezenţa Sa.

2. Naşterea supranaturală a lui Iisus Hristos Pururea Fecioria Mariei

O altă urmare a uniunii ipostatice este *naşterea supranaturală* a lui Iisus Hristos. Mîntuitorul nu a apărut pe lume ca o fiinţă care înainte de aceea n-a existat în nici un fel. Existenţa Lui n-a pornit a se forma în totalitatea ei din cuprinsul acestei lumi. El exista mai dinainte ca subiect, aşadar ca iniţiativă pentru o nouă formă de existenţă. Prin acest fapt şi,îndeosebi prin acela că subiectul mai dinainte existent e dumnezeiesc, El nu s-a putut supune unei iniţiative omeneşti în privinţa venirii Sale pe lume îmbrăcat în natură omenească. În cazul acesta ar fi încetat de-a fi subiect încă în planul ceresc al existenţei Sale şi ceea ce s-ar fi născut din Maria ar fi fost subiect numai prin graţia omului, deci nu subiect dumnezeiesc. Peste tot iniţiativa mîntuirii n-ar mai fi fost a dumnezeirii, ci a omului, iar o

mîntuire forţată de om nu e mîntuire. Fiul a venit în lume de bună voie, deci ca subiect divin, nu forţat de o putere din lume.

Naşterea supranaturală nu e decît expresia faptului că cel ce a iniţiat conceperea în Fecioara Maria este însuşi Logosul, care s-a şi conceput ca om. El e factor activ şi pasiv totodată al conceperii şi naşterii Sale. Transpunerea Lui în starea de suportare pasivă a zămislirii şi naşterii e tutelată de o altă persoană dumnezeiască, de Duhul Sfînt.

Prin urmare, învăţătura despre naşterea supranaturală a lui Iisus Hristos nu se vădeşte ca o piesă forţată în doctrina creştină, cu scopul de a satisface doar o pioasă sete de miraculos, ci ea este un articol necesar în logica înfăptuirii Revelaţiei depline a lui Dumnezeu în lume. Astfel, fecioria Mariei, care nu este decît latura empirică negativă a conceperii supranaturale a lui Iisus Hristos, este o dogmă christologică. *A nu admite că Maria L-a născut pe Iisus ca Fecioară, înseamnă a nu recunoaşte că subiectul Lui n-a fost produsul imanenţei. Iar aceasta înseamnă negarea Revelaţiei*[1].

---

1 **E. BRUNNER**, Der Mittler, p. 288-292, respinge naşterea feciorească. El spune că minunea cea mare e faptul că Dumnezeu S-a întrupat. Această minune nu are lipsă de o altă minune de caracter „ biologic ", pentru explicarea modului **cum** s-a petrecut. Apoi, dacă Iisus a luat omenitatea deplină, a trebuit să o primească pe calea obişnuită a conceperii naturale. Consideraţiile lui Brunner nu rezistă însă argumentelor din textul nostru. Afară de aceea, Brunner, respingînd orice minune, orice **cum** minunat al vieţii şi întrupării lui Iisus, pe ce-şi poate întemeia credinţa în faptul că Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu ? Oricît ar fi credinţa un act de îndrăzneală, de risc, ea totuşi trebuie să aibă anumite temeiuri. Altfel, ar fi un act cu totul arbitrar. Un alt teolog calvin de renume, Karl Barth, combate această eroare a lui E. Brunner : „ Atitudinea negativă a lui Brunner, de negare a naşterii feciorești, nu este o întreprindere bună. Ea extinde, cum e cazul şi la Althaus, un echivoc asupra întregii sale christologii. Oftatul lui N. Berdiaev este şi oftatul meu : « Am citit cartea lui Brunner cu un interes extraordinar, deoarece am simţit în ea încordarea şi ascuţimea cugetării, patosul religios. Dar cînd am ajuns la locul în care Brunner mărturiseşte că nu crede în naşterea lui Iisus Hristos din Fecioară sau, cel puţin, îi este indiferentă, am devenit trist şi chestiunea a început să mă plictisească. Căci mi-a părut că tot ce e bun în carte a fost şters şi tot ce urmează nu mai are nici un rost »", (Orient und Occident, Heft I, 1929, p. 19). K. Barth vede rostul şi necesitatea naşterii din Fecioară în dovedirea faptului că Dumnezeu iniţiază Revelaţia şi mîntuirea, şi nu omul : „ Die Jungfrauengeburt bezeichnet dies : dass Gott

Desigur, naşterea supranaturală a lui Iisus nu implică direct fecioria Mariei pentru tot timpul, ci numai faptul că pe Iisus nu L-a conceput şi născut pe cale naturală. Dar pururea fecioria ei rezultă indirect din naştera Lui supranaturală. Întruparea Cuvîntului, realizînd o iniţiativă a lui Dumnezeu şi nu a omului, exclude starea de poftă omenească prin care se iniţiază orice ipostas uman nou. Conceperea unui nou om se face în păcat, în poftă. Din primul moment, noul ipostas uman se împovărează cu păcatul ereditar. În conceperea supranaturală a Fiului lui Dumnezeu se arată atît iniţiativa cerească a întrupării Sale, cît şi faptul că Domnul, ca om, n-a răsărit din tina păcatului ereditar. Misiunea Lui de Mîntuitor al omenirii, prin jertfă substitutivă pentru păcatul altora, cerea într-adevăr ca El să fie fără de păcat[1]. Însă iniţiativa omenească pentru un nou om, fără a fi

---

am Anfang steht, wo wirkliche Offenbarung stattfindet, Gott und nicht die willkürliche Klugkeit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen ". Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, erster Band, zweiter Halbband, Zollikon, 1938, p. 199-201.

1 Sf. Maxim Mărturisitorul arată cum prelungirea păcatului în lume se face prin pofta care stă la începutul naşterii. Durerea, în ultima analiză moartea, e plata vieţii noastre păcătoase, care vine din acest început pătimaş. Omul,căutînd scăpare de durere şi de teama morţii, se refugiază în plăcere, inclusiv plăcerea din care-şi ia începutul o nouă viaţă. Dar, în loc să scape de durere şi de moarte, voluptatea la care a alergat, fiind un păcat, aduce o nouă durere şi oferă morţii o nouă victimă (P. G. 90, 629 D). (Desigur,Sf. Maxim ştie să vadă şi rostul pozitiv al iubirii între sexe). Iisus îşi are începutul într-o naştere fără voluptate păcătoasă, deci şi viaţa Lui este curată. Dar a luat asupra Sa, totuşi,durerea şi moartea. Numai astfel moartea Lui, nefiind sfîrşitul unei vieţi pătimaşe, cu originea într-o plăcere păcătoasă, este mîntuitoare. Trebuia să se nască deci dintr-o fecioară, ca moartea Lui să fie mîntuitoare. În felul acesta numai a putut scăpa şi pe oameni din cercul vicios al plăcerii - morţii - plăcerii - morţii etc. „ După călcarea poruncii, toţi oamenii au avut plăcerea în mod natural ca anticipaţie a începutului lor (τὴν ἡδονὴν εἶχον τῆζ ἰδίαζ φυσιχῶζ προηγαθηγουμένην γενέσεωζ) şi nici unul nu era liber de începutul pătimaş prin plăcere. Astfel,toţi erau datori prin fire să suporte suferinţele şi moartea care vine prin ele. Nu era posibil nici un chip de eliberare a celor tiranizaţi de voluptatea nedreaptă, de suferinţele drepte şi de moartea de tot justă care vine după ele. Pentru desfiinţarea plăcerii celei mai nedrepte şi, din pricina ei, a suferinţelor celor mai drepte, sub care era sfîşiat în chip jalnic omul, avînd originea existenţei sale în stricăciunea plăcerii şi sfîrşitul vieţii în stricăciunea morţii - pentru îndreptarea naturii pătimitoare - trebuia o suferinţă şi o moarte nedreaptă şi, totodată, nedeterminată de

eo ipso împăcat, este indisolubil împletită cu pofta păcătoasă, încît un om născut pe cale naturală nu poate fi Mîntuitor. Pentru mîntuire trebuia un om în care firea omenească să-şi aibă din nou un început curat, aşa cum şi l-a avut prima dată. Începutul curat, departe de-a fi contrar, este cel cu adevărat normal firii umane. Începutul în poftă e o abatere de la norma ei dată prin creaţiune. Numai restabilindu-se începutul normal, curat, al ei, a putut fi înlăturată şi moartea ei şi i s-a putut reda nemurirea originală[1].

La naşterea lui Iisus ca om s-a produs o nouă intervenţie a lui Dumnezeu. Numai aşa putea fi scoasă natura umană din cercul vicios şi tragic al păcatului şi morţii. Dacă această intervenţie nu efectuează o nouă creaţiune din nimc a naturii umane a lui Iisus, ci îi dă originea într-o Fecioară, este pentru că omenitatea lui Iisus Hristos trebuia să fie o parte din omenitatea de obşte, pe care avea misiunea să o mîntuiască. Dumnezeu n-a urmărit distrugerea naturii umane întemeiată în Adam, ci refacerea ei.

---

o cauză. Nedeterminată de o cauză, ca neavînd o plăcere ca anticipaţie a existenţei (ἀναίτιον μὲν, ὡζ οὐδαμωζ προλαβοῦσαν ἡδονὴν ἐσχηχότα χατὰ την γένεσιν). Nedreaptă, ca nefiind urmarea unei vieţi pătimaşe (ἄδιχον δέ, ὡζ οὐδαμωζ ἐμπαθουζ τὸ παράπαν ζωηζ οντα διάδοχον). Prinsă la mijloc între plăcerea nedreaptă şi suferinţa şi moartea dreaptă, suferinţa şi moartea cea mai nedreaptă aveau să desfiinţeze total originea nedreaptă din plăcere şi sfîrşitul just prin moarte al firii şi să devină iarăşi liber de voluptate şi de suferinţă neamul omenesc, reprimind natura limpezită de la început, nemurdărită de atributele imprimate în cei ce se află sub semnul începutului şi al stricăciunii ". Această operă a îndeplinit-o Iisus Hristos care, „ neavînd plăcerea din neascultare cîtuşi de puţin ca anticipaţie a naşterii Sale din femeie în timp, Şi-a asumat durerea care, pricinuită de aceea, este sfîrşitul firii, prin voinţă, din iubirea faţă de oameni, ca pătimind pe nedrept să desfiinţeze originea începutului ce tiraniza firea din plăcerea nedreaptă, deoarece moartea Domnului nu i-a venit Lui ca o plată ce i se datora ca la ceilalţi oameni, ci a venit împotriva păcatului. Astfel,a desfiinţat sfîrşitul just al firii produs prin moarte, nemaifiind la El plăcerea din pricina căreia a pătruns aceea în fire ". (Quaestiones ad Thalasium 61, Migne, P. G., 90, 628 D- 629 B). H.U. von Balthasar rezumă astfel ideea Sf. Maxim Mărturisitorul : „ Pentru a frînge dialectica păcatului se cereau două condiţii: o moarte, care nu era pedeapsă pentru patimă, şi,de aceea, o naştere din Fecioară", op. c. p. 189.

1 Maxim Mărturisitorul, Qauest. ad Thalas. 63; P. G. 90, 632 D. C.

11 — Restaurarea omului — cd. 263

Naşterea Fiului lui Dumnezeu, neputînd fi produsul iniţiativei omeneşti, trebuind să fie un act de iniţiativă cerească, implicit a trebuit să lipsească din contribuţia omenească tot elementul de poftă prin care se exprimă, în actuala stare căzută a naturii umane, această tensiune omenească după producerea unui nou ins omenesc.

Fiinţa omenească, chemată să fie instrument al iniţiativei cereşti şi să mîntuiască lumea, a trebuit să nu cunoască starea de poftă legată de tendinţa după procreaţie. Iar de o astfel de stare nu putea fi liberă decît în puritatea, în feciorla absolută.

Dacă Maria n-ar fi fost Fecioară cînd a conceput pe Fiul lui Dumnezeu, n-ar fi putut să nu amestece, prin memorie, în starea ei pofta omenească, trezită mai înainte.

Dar şi ulterior raportul ei de mamă cu Pruncul născut în puritate fecioarească a trebuit să rămînă curat de orice stare de poftă; ea a trebuit să rămînă în toată existenţa ei de Maică a lui Iisus Hristos Fecioară, căci legătura între mamă şi copil e atît de intimă, încît şi după naştere are loc o continuă transmisiune sufletească de la ea la el[1].

S-a spus că feminitatea reprezintă prin sine partea pasivă, receptivă a omenităţii, spre deosebire de elementul bărbătesc, care este iniţiativă şi încredere semeaţă în puterile proprii. Prin urmare, prin simplul fapt al feminităţii sale, Maria ar fi corespuns hotărîrii divine de înfăptuire a întrupării Logosului prin iniţiativă divină[2].

Dealtfel, acesta ar trebui să fie raportul cosmosului, în general faţă de Dumnezeu, Creatorul său. Însă, bărbatul a deturnat existenţa de la structura ei.

1 S-ar putea recunoaşte şi faptul invers : Iisus, fiind nu numai copilul Mariei, ci şi Dumnezeul ei, îi transmitea, la rîndul Său, puterea sfinţitoare care o păzea continuu în feciorie.

2 Dr. **RUDOLF GRABER**, Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung, Regensburg, 1940 : „ In Maria ist das All in seine seinsmässige Stellung des Empfangenden und damit des Weiblichen zurückgekehrt ", (p. 21,).

Numai în femeie s-a mai păstrat această structură a creaţiunii de-a fi instrument la dispoziţia lui Dumnezeu.

Dar Maria a făcut posibilă realizarea întrupării, ca iniţiativă deplină a lui Dumnezeu, mai ales prin fecioria ei deplină, prin lipsa de poftă păcătoasă.

Se înţelege că, atribuind lui Dumnezeu întreaga iniţiativă în actul întrupării, nu reducem rolul Mariei la o pasivitate inertă. În limitele receptivităţii, ale ascultării, încă e posibilă o intensă participare. Fecioara Maria se aşează cu toată fiinţa ei la dispoziţia lui Dumnezeu, fiind numai ascultare, numai puritate, numai slujire.

Cel născut din Fecioara Maria, nefiind produsul unei iniţiative autonome umane, n-a fost un ipostas autonom omenesc. Omenitatea lui Iisus Hristos, deşi individuală, n-a constituit un ipostas propriu, ci a început să se formeze sub oblăduirea ipostasului divin. De aceea, nu s-a desprins din natura omenească generală printr-un act din cuprinsul ei, ci prin impulsul ipostasului divin.

Datorită acestui fapt ea a fost o omenitate concretă, individuală, dar nu în individ.

După Ioan Damaschin: „ omenitatea pe care a luat-o Cuvîntul, întrupîndu-Se, nu este omenitatea abstractă, nici omenitatea concretă aşa cum există în toţi oamenii luaţi colectiv, ci o omenitate individuală, care nu e, totuşi, prin ea însăşi un individ, o persoană, nefiind individ şi persoană decît în Cuvîntul şi prin Cuvîntul "[1].

1 Acesta este rezumatul pe care-l face Dict. de theol. catholique, tome VII, art. Hypostatique (Union), col. 503, următorului text : „ Firea se înţelege sau **abstract** - căci nu există prin sine însăşi - sau **comun** în toate ipostasele de aceeaşi specie, unindu-le şi **se numeşte fire considerată în specie**, sau **integral** prin adăugirea accidentelor, aşa cum există într-o ipostază şi se numeşte **fire considerată în individ**; ea este aceeaşi cu cea considerată în specie. Dumnezeu - Cuvîntul întrupat nu a luat nici o fire care se înţelege în chip abstract - căci aceasta nu este întrupare, ci înşelăciune şi aparenţă de întrupare - şi nici pe cea considerată în specie - căci n-a luat toate ipostasele - ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeaşi considerată în specie - căci a luat pîrga frămîntăturii noastre ". Dogmatica, Cartea III, cap. 11, p. 172.

Fiul lui Dumnezeu n-a luat firea existînd într-un individ propriu, căci aceasta ar fi însemnat, pe de o parte, că El însuşi nu s-a făcut om, ci s-a unit cu un om, pe de altă parte, luînd un individ omenesc, ar fi fost mai aproape de el decît de toate celelalte persoane omeneşti. Un individ omenesc nu e de toţi ceilalţi indivizi omeneşti atît de aproape cum e firea cea pe care o au toţi.

Ipostasul pune o *stăpînire proprie* pe *ceea ce e comun*. Iisus a luat firea omenească, de care toţi putem spune că e *a noastră*, nu un individ omenesc, care face din natura pe care o are ceva în primul rînd al lui. Ipostasul firii omeneşti este Dumnezeu-Cuvîntul şi, întrucît Dumnezeu e la fel de aproape de toţi oamenii şi are o umanitate care nu e a unuia mai mult decît a altuia, Iisus Hristos e mai aproape de fiecare din noi decît orice om.

Astfel, se poate spune că Iisus, fără a fi întrutotul omul „natural", este *omul central*, din cauză că omenitatea Lui nu e confiscată de un individ omenesc, ci rămîne la fel de aproape de toţi ca fiind mediul de apropiere al lui Dumnezeu, care nu are tendinţa egocentrică a inşilor umani, ci e purtătorul de grijă al tuturor. De omenitatea lui Iisus nu se poate face uz egoist.

Prin ea Iisus îmbrăţişează omenirea. Omenitatea Lui, mai mult decît a oricărui ins uman, e a tuturor. Desigur că atributul de Fiu al omului, are, între alte multe sensuri profunde, şi pe acesta. Întrucît nu S-a făcut Fiu al *unui* om, Iisus e Fiul omenirii, al Omului prin excelenţă. Prin omenitatea Sa activează în ultima intensitate atributul de slujire, propriu Fiului. „ Fiul Omului n-a venit ca să fie servit, ci ca să servească " (Mt. 20, 28).

Astfel, Iisus Hristos reprezintă, mai mult decît oricare individ omenesc, omenitatea în totalitatea ei. El a ridicat pe cruce nu un individ omenesc, ci omenitatea.

Pe Golgota avem omenitatea suferitoare şi ispăşitoare. N-a fost un individ omenesc, care să se mîndrească de ceea ce a realizat el prin firea omenească şi să încerce să confişte, ca ale lui, rezultatele.

Iisus Hristos, atît prin faptul că omenitatea Lui n-a fost omenitatea unui individ, ci, oarecum, a întregii omeniri, cît şi prin

acela că ea nu s-a produs prin iniţiativă umană, ci divină - şi aceste două lucruri stau în strînsă legătură - se află într-o specială paralelă cu Adam[1].

3. Fecioara Maria – Născătoare de Dumnezeu

Dar dacă subiectul care Şi-a format în Fecioara Maria fire omenească este Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită, pe drept cuvînt, Născătoare de Dumnezeu.

Aceasta e o altă urmare a uniunii ipostatice, un alt aspect al faptului că unul şi acelaşi subiect divin al Logosului S-a făcut subiect şi al naturii omeneşti.

Atributul de Născătoare şi de Maică a lui Dumnezeu exprimă raportul de profundă intimitate ce s-a stabilit între Fecioara Maria şi Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Dacă prin cuvîntul Fecioară se indică mai mult iniţiativa divină în întruparea Fiului, cuvintele de Născătoare şi Maică a lui Dumnezeu redau rolul şi raportul ei pozitiv cu Cel ce S-a întrupat.

Potrivit cu înţelesul real al comunicării însuşirilor, atributul Fecioarei de Născătoare de Dumnezeu nu e menit să exprime acest adevăr dogmatic numai în sensul că subiectul naturii unane, care a fost luată din ea, e Fiul lui Dumnezeu. Ar fi insuficientă ideea că fiinţa ei totală se afla în răstimpul procesului de formare a naturii omeneşti a lui Iisus în raport direct doar cu această natură şi, numai întrucît subiectul care conducea acest proces era însuşi Fiul lui Dumnezeu, ea poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Ipostasul divin însuşi, se întregea prin acest proces, devenind şi ipostas al naturii unane, fața lui divină penetrîndu-Se şi de faţa umană. Iar, întrucît faţa este

---

1 **S. BULGAKOV** spune : „Hristos a primit natura omenească nu cum o are orice om, limitată, prescurtată, particular-personală, într-un cuvînt individuală sau atomică, ci cum a avut-o primul om, Adam, ieşit din mîna Domnului, adică întreagă şi o astfel de natură, de « trup » l-a dat Preacurata Maică ", op. c. p. 231.

expresia reală şi concentrată a naturii, prin fața divină însăşi natura divină stătea într-un raport real cu Fecioara Maria în acest răstimp, atrăgînd în cuprinsurile ei elementele naturii umane din ființa Fecioarei. Fără să-şi primească ea însăşi existența din Fecioara Maria, divinitatea Logosului s-a aşezat, însăşi prin ipostas, într-un raport de primitoare față de ea, fără ca divinitatea să se schimbe întru ceva, se înțelege.

Dumnezeu-Cuvîntul se aşează într-un raport real de Fiu față de Maria, primind din ființa ei o parte şi un nou mod al existenței Lui. Chiar dacă numai o parte a Lui îşi ia existența din ea, El se aşează întreg față de ea în această relație de primitor de existență.

Unul din meritele creştinismului este că a restabilit demnitatea femeii, ridicînd-o pînă la înălțimea bărbatului, deşi rolurile lor în viață rămîn deosebite, potrivit cu aptitudinile lor naturale. Temeiul acestei demnități stă în uimitorul fapt că Fiul lui Dumnezeu binevoieşte a se face Fiul femeii. Prin faptul că El vine pe lume ca bărbat, femeia nu rămîne pe al doilea plan, căci ei i se dă marele rol de a-l fi Maică, cîtă vreme de bărbat S-a dispensat în actul întrupării Sale ca om. Față de femeie S-a aşezat în relația supremei intimități şi duioşii. Singura şi cea mai înaltă autoritate omenescă față de care se comportă cu gingaşă reverență în veci Dumnezeu-Cuvîntul este autoritatea de Maică a unei femei. Echilibrul între bărbat şi femeie este atît de perfect restabilit, încît nimeni n-ar putea răspunde la întrebarea : cine e mai de preț în ochii lui Dumnezeu, bărbatul sau femeia ?

Prin faptul naşterii lui Dumnezeu-Cuvîntul din femeie, creştinismul umanizează deplin cerul. El este umanizat şi prin faptul că pe tronul suprem al existenței stă Fiul lui Dumnezeu cel făcut om. Dar poate aceasta tot ar mai lăsa vibrații de teamă în sufletul muritorului, căci Omul de la cîrma destinelor universale e şi Dumnezeu, iar bărbatul reprezintă oricum principiile rigide, inflexibile. Cînd muritorul, însă, ştie că acel Om are o Maică, el capătă curaj, căci Maica e quintesența afecțiunii iubitoare. Iar Maica aceasta e cu totul dintre noi. Dumnezeu recunoaşte benevol „ autoritatea " maternă a sensibilității feminine în raportul Lui cu noi. Fiul lui Dumnezeu ne-a

dat-o pe ea ca şi mai mult să îndrăznim a ne apropia de El, ca să aibă şi mai multă putere criteriile umanității în raporturile Lui cu noi.

Cîtă umanitate nu aduce prezența Fecioarei în viața creştinismului ! Creştinismul încetează de-a fi o doctrină rigidă, de teorii şi speculații, prin faptul că introduce o femeie şi o Maică la mijloc între noi şi Dumnezeu. Cerul se umanizează, se sensibilizează, el nu mai e distant, înspăimîntător şi depărtat de noi, căci în cer este o Maică ce stă alături de Dumnezeu avînd, pe de o parte, prin bunăvoința Lui, autoritate de Maică asupra Lui atunci cînd se roagă pentru noi, iar pe de alta, duioşie de Maică pentru greutățile noastre.

4. Lipsa de păcat a Mîntuitorului

Natura omenească pe care a luat-o Fiul lui Dumnezeu a fost întru totul ca a noastră, „ afară de păcat ". Păcatul strămoşesc nu ține de natura omenească, ci s-a adăugat ulterior ca o ştirbire a ei. Dumnezeu-Omul n-a avut nici păcate personale, nu numai pentru că n-a voit să păcătuiască, ci pentru că nici nu putea să săvîrşească vreun păcat.

Andrutsos (Dogmatica, trad. rom., p. 200) deduce lipsa de păcat a lui Iisus Hristos din uniunea ipostatică, în sensul că subiectul unic al Lui, fiind Dumnezeu-Cuvîntul şi El, mînuind voința omenească, nu putea păcătui.

Afirmarea unor Sf. Părinți că lipsa de păcat a lui Iisus se datorează conceperii Lui supranaturale o interpretează Andrutsos tot în sensul tezei sale, întrucît, spune el, conceperea supranaturală nu e decît un efect al uniunii ipostatice. „ Fiindcă naşterea supranaturală presupune uniunea ipostatică, al cărei efect este, în mod evident conceperea din Duhul Sfînt nu constituie cauza principală a lipsei de păcat, ci este numai o indicație mai specială a ei ".

S-ar părea, din propoziția aceasta, că Andrutsos recunoaşte măcar ca o cauză secundară a lipsei de păcat şi conceperea

supranaturală. Dar,din continuarea expunerii, se constată că o explică numai din faptul că eul voitor în Iisus e Dumnezeu-Cuvîntul.

Lipsa de păcat, însă, trebuie adusă într-o legătură şi cu conceperea supranaturală, chiar dacă aceasta nu e decît un efect al uniunii ipostatice.

Din faptul că eul voitor în Iisus e Dumnezeu-Cuvîntul nu se poate deduce direct decît că nu comitea păcate personale. Dar la întrebarea cum a putut primi o natură omenească lipsită de păcatul strămoşesc, nu ne poate da un răspuns decît conceperea supranaturală. Desigur, conceperea supranaturală se reduce tot la uniunea ipostatică, la faptul că nu prin iniţiativă omenească s-a format realitatea individuală a naturii umane a lui Iisus, ci prin iniţiativa persoanei Sale preexistente. Dar abia prin conceperea supranaturală a putut deveni reală lipsa de păcat strămoşesc. Naşterea cu păcatul strămoşesc se datorează faptului că ea este produsul iniţiativei omului. Şi în această iniţiativă nu se manifestă omul ca individ, ci ca speţă. Orice naştere este o prelungire a speţei umane şi se atribuie ei. De aceea, chiar dacă inşii care concep sînt curăţiţi de păcatul strămoşesc, cum sînt creştinii, cel care se naşte, fiind o prelungire a naturii umane, printr-o iniţiativă a ei, se naşte în păcat. Prima apariţie a omului în existenţă e anterioară oricărei iniţiative proprii, dar nu iniţiativei naturii umane în general. Dacă ar putea sări înaintea oricărei iniţiative umane în general, dar totuşi să existe, deci dacă ar fi pus în existenţă direct prin altă iniţiativă decît cea umană, n-ar veni pe lume cu păcatul moştenit. Tocmai aceasta s-a petrecut cu Iisus Hristos prin conceperea Sa de la Duhul Sfînt[1]

1 Karl Barth deduce imposibilitatea de păcat al lui Iisus exact ca Andrutsos din faptul că subiectul era Dumnezeu. „ Gewiss, als sein Menschsein wurde es sofort ein anderes als das unsrige, sofern die Sünde, das heisst der Streit des Menschen gegen Gott, in ihm nicht weitergehen konnte. Von dieser einen einzigen Bestimmung abgesehen ist es doch ganz und gar dieses unser bekanntes Menschsein; mit seiner natürlichen Problematik nicht nur, sondern mit der Schuld, die auf ihm liegt und die es zu büssen hat, mit dem Gericht Gottes, das über ihm steht, mit dem Tode dem er verfallen ist. Der Sohn Gottes konnte nicht sündigen - wie könnte Gott sich selbst untreu

Dar Iisus nu avea o natură rigidă, străină de cele omeneşti. După Sf. Părinţi, patimile ce împovărează natura omenească sînt de două feluri: unele reproşabile, păcătoase, necinstite şi altele ireproşabile, care sînt simple pedepse ale păcatului. Păcatul nu l-a luat Iisus decît prin relaţie, în baza căreia participăm la faptele altora din iubire, fără să le fi săvîrşit noi înşine; pedepsele păcatului şi le-a însuşit organic, fiinţial, ontologic[1].

Acestea sînt: trebuinţa de somn, flămînzirea, însetoşarea, oboseala, întristarea cu plînsul, temerea de moarte, sensibilitatea la chinuri, mortabilitatea[2]. Impasibilitatea şi imortalitatea trupului lui Iisus Hristos au susţinut-o Aftartodocheţii, dar au fost condamnaţi de Biserică. E drept că prezenţa intimă a naturii dumnezeieşti, întărind

werden ? - aber das alles, den ganzen Fluch der Sünde, den die heilige Schrift eben damit meint, wenn sie den Menschen Fleisch nennt, hat der Sohn Gottes auf sich genommen und getragen, indem er Mensch wurde. Und gerade insofern ist er wirklicher, echter, wahrer Mensch, vor Gott stehender Mensch geworden ", op. c. p. 45.

1 „ Διττὸς γὰρ ο περὶ παθῶν λόγος ὁ μὲν τῆς ἐπιτιμίας, ὁ δὲ τῆς ἀτιμίας χαὶ ὁ μὲν φύσιν τὴν ἡμετέραν χαραχτηρίζων, ὁ δὲ διόλων παραχαράττων. Ἐχεῖνον μὲν οὖν ὡς ἄνθρωπος διἡμᾶς θέλων οὐσιωδῶς χατεδέξατο, ὁμοῦ τε τὴν φύσιν πιστούμενος, χαὶ τὸ χαθ᾿ ἡμων λύων χατάχριμα τοῦτον δὲ πάλιν, ὡς φιλάνθρωπος, οἰχονομιχῶς ᾠχειώσατο", Maxim Mărturisitorul P. G. 91, 237 B. „ Οἰχείωσιν δὲ ποίαν ἄρα φασί; τὴν οὐσιώδη, χαθ᾿ ἣν τὰ προσόντα φυσιχῶς ἕχαστον ἔχοντα οἰχειοῦται διὰ τὴν φύσιν ἢ τὴν σχετιχήν, χαθ᾿ ἣν τὰ ἀλλήλων φυσιχῶς στέργομεν τε χαὶ οἰχειούμεθα, μηδὲν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες; οἷον τὸ ὑπνοῦν, τὸ πεινεῖν, τὸ διΨεῖν, τὸ χοπιᾶν, τὸ δαχρύειν, τὸ ἀγωνᾶν, τὸ ὑποδύεσθαι, τον σταυρὸν, τὸν θάνατον ", Idem, P. G. 91, 220 C.

2 S. Bulgakov spune că natura omenească a lui Iisus, fiind fără păcatul strămoşesc, nu mergea în chip firesc spre moarte, totuşi, întrucît putinţa de-a muri o avea şi Adam dinainte de păcat, Domnul n-a fost cu totul în afară de putinţa morţii, dar de-a unei morţi silnice, nu naturale. Inevitabilă a devenit moartea pentru Iisus numai după ce în Getsimani şi-a asumat deplin păcatul omenesc. Nestînd moartea în natura Sa, Iisus nu putea muri decît de moarte silnică. Op. c. p. 396-7. Se pare că această concepţie a lui S. Bulgakov nu corespunde cu a Sf. Maxim Mărturisitorul, întrucît el pare a pune şi moartea împreună cu păcatul în rîndul celor luate de Iisus prin asumare relaţională, pe cînd după Sf. Maxim moartea este asumată deodată cu firea. Desigur în sens mai larg şi neputinţele ireproşabile ale firii sînt asumate voluntar, dar deodată cu firea, aprioric, nu aposterioric.

trupul, îl face să se ridice din starea de pasibilitate şi coruptibilitate. De aceea, spune Hesychius din Ierusalim, dacă Domnul a suferit toate ale noastre, a făcut-o printr-o reţinere a puterii dumnezeieşti de la această influenţă[1].

Această reţinere, putem însă adăuga, nu e ceva numai negativ, ci, întrucît Logosul, ca unic subiect al ambelor firi, persista printr-una în suferinţă, iar prin cealaltă se reţinea de la influenţa anulatoare de suferinţă, avem o benevolă acceptare a suferinţei din partea Fiului lui Dumnezeu, deci o manifestare în această formă a iubirii divine, în care se cuprind toate însuşirile dumnezeieşti. Reţinerea subiectului divino-uman prin firea Sa dumnezeiască de la anularea suferinţei este în fond o voinţă a Lui de-a suferi, o intensificare a iubirii Lui în raport cu omul. Astfel, această reţinere nu înseamnă o despărţire a lucrării celor două firi, ci în suferinţa lui Iisus prin trupul Său avem din nou o colaborare a lor, dînd fiecare ce era potrivit cu caracterul ei.

Natura omenească a lui Iisus întrunea deci atît starea anterioară căderii, cît şi cea de după cădere, dar nu era deplin identică nici cu aceea, nici cu aceasta[2].

Două întrebări se pun în legătură cu asumarea acestor patimi:

1. Care este, privită mai de aproape, legătura lor cu patimile păcătoase ?

2. Care este rostul asumării lor ?

Întrebările acestea sînt atît de strîns împletite, încît aproape nu se poate răspnde la ele separat.

Privitor la prima întrebare, Hans Urs von Balthasar, comentînd ideile lui Maxim Mărturisitorul, zice : „ Aceste patimi naturale, deşi ţin

---

1 Op. c. p. 140, Ioan Damaschin spune : „ Trupul Domnului însă unit după ipostas cu însuşi Cuvîntul lui Dumnezeu nu s-a despărţit de mortabilitatea firească, ci a devenit făcător de viaţă din cauza unirii după ipostas cu Cuvîntul ", op. c. p. 219.

2 „ ... ἐχ μὲν τῆς χατὰ τὴν γένεσιν τοῦ Ἀδὰμ πρώτης συστάσως, ...βὼν εἰχε δίχα τῆς ἀφθαρσίας τὸ ἀναμάρτητον ἐχ δὲ τῆς ὕστερον διὰ τὴν αμαρτίαν ἐπεισαχθείσης τῇ φύσει γεννήσεως, μόνον εἴληφε θίχα τῆς ἁμαρτίας τὸ παθητόν ". Quaest. ad Thalas., P. G. 90, 313 C.

la un loc cu păcatul, totuşi s-au înrădăcinat atît de adînc în fiinţa naturii, încît par să fi intrat în constituţia ei "[1]. Acesta însă nu e un răspuns satisfăcător. Dacă ţin la un loc cu păcatul, provenind în urma lui, oare faptul că au devenit aproape parte integrantă din constituţia naturii noastre, le scoate cu totul din legătura organică cu păcatul ? Însuşi Balthasar se întreabă: „ Oare nu este patima, chiar cea ireproşabilă, atît de împletită cu păcatul, încît se face de la ea la el o trecere continuă ? "[2]

Sf. Maxim Mărturisitorul spune despre patimile ireproşabile că ele „ caracterizează natura noastră ", celelalte însă „ o desfigurează cu totul ". Oriunde vorbeşte de ele, le consideră ca elemente constitutive ale naturii noastre, deşi adeseori le numeşte „pedepse" (πάθη τῆς ἐπιτιμίας), pe cînd pe cele păcătoase le consideră „ potrivnice firii ". Sf. Maxim Mărturisitorul manifestă un optimism remarcabil cu privire la natura omenească chiar după cădere, odată ce consideră aceste patimi, ivite în urma păcatului, ca elemente ce-au intrat în constituţia ei fără să o altereze. Natura omenească e bună chiar cu aceste patimi, după Maxim Mărturisitorul. Încît, aproape că nu ştim de care natură vorbeşte Sfîntul: de cea de după cădere sau de cea dinainte. De-o legătură necesară a lor cu păcatul nu este deci vorba la Maxim Mărturisitorul.

Dar problema nu este atît de simplă. Natura omenească nu o întîlnim în concret decît ipostasiată, în formă personală. Iar patimile ireproşabile din natura omenească, considerată în abstract, primesc un relief păcătos în starea ei ipostasiată. Vom atribui deci ipostasului rolul ingrat de-a introduce în patimile ireproşabile caracterul păcătos? Dar ipostasul nu este decît natura realizată, existînd concret prin sine însăşi, spre deosebire de natura ce nu există concret, deci e simplu gîndită. Întrucît existenţa ei concretă este

---

1 Op. c. p. 256.

2 Op. c. p. 259.

legată în mod ordinar de condiţia de-a fi „ prin sine însăşi ", faptul acesta implică relieful păcătos al patimilor ireproşabile.Dacă e posibilă o altă existenţă concretă a naturii omeneşti decît „ prin sine însăşi ", nu mai e necesar ca patimile ei ireproşabile să primească un caracter păcătos. În Iisus Hristos avem o asemenea existenţă cocretă a naturii omeneşti prin altcineva decît prin sine însăşi, prin Dumnezeu-Cuvîntul.[1]

Maxim Mărturisitorul, vorbind de natură în sine ca avînd aceste patimi ireproşabile, a privit în concret la Iisus Hristos. Nu e mai puţin adevărat că modul de-a exista al naturii omeneşti în Iisus Hristos, fără un ipostas propriu, L-a justificat să vorbească despre natura noastră privită în sine, fără ipostas.

În noi, prin urmare, este aproape cu neputinţă să nu se manifeste o legătură vie,internă între cele două feluri de patimi.

La Iisus au putut să rămînă patimile ireproşabile în această formă.

Dealtfel, cînd spunem că Iisus n-a asumat şi patimile păcătoase ale noastre, trebuie să ne explicăm aceasta şi prin faptul că patimile ireproşabile nu se îmbibă la El de calitatea păcatului. Iar, întrucît aceasta se datorează faptului că natura omenească a lui Iisus nu-şi are ipostasul propriu omenesc, teza că lipsa de păcat a Mîntuitorului rezultă din subiectul divin din El, e pusă într-o nouă lumină.

Sf. Maxim Mărturisitorul lămureşte ideea că relieful păcătos şi-l primeşte natura omenească prin realizarea ei ca ipostas propriu, în legătură cu gradele voinţei, prin care se dirijează toate tendinţele

1 În cei renăscuţi în Iisus Hristos, care se orientează cu întreaga lor existenţă concretă, ipostatică, după voia lui Dumnezeu, condiţia existenţei „ prin sine însăşi " a naturii e copleşită de trăirea prin altul, prin Dumnezeu. Deci şi la el poate avea loc o existenţă fără de păcat, deşi nu absolută şi ca imposibilitate, ci relativă şi voluntară, întrucît şi ei trăiesc prin Dumnezeu, desigur nu ca Omul Iisus prin modul de-a fi, ci prin voinţă.

naturii. Voinţa, în fundamentul ei ultim, aparţine naturii. În această primă treaptă a ei voinţa este năzuinţa generală a firii de-a se menţine în existenţă, de-a fi, de-a trăi şi de-a se mişca, Ea ţine în mîna ei toate însuşirile fiinţei. Ca atare, voinţa naturală omenească nu este numai o năzuinţă biologică, ci şi spirituală, întrucît natura omenească este şi spirituală[1].

În această primă treaptă, ca *θέλησιζ*, voinţa nu şi-a precizat nici un obiect, ci e numai năzuinţa de-a fi. În treapta a doua, ca *βούλησιζ*, s-a fixat asupra unui obiect, indiferent de putinţa de-a fi sau nu obţinut. E o năzuinţă deocamdată fantezistă[2]. Am vrea să fim bogaţi, sănătoşi, nemuritori, fără să cugetăm serios dacă putem realiza aceste dorinţe. Ea are în vedere scopul final, nu mijloacele.

Pe o nouă treaptă, năzuinţa spre scop chibzuieşte asupra posibilităţii de a-l ajunge, deci asupra mijloacelor. Ea se opreşte,prin urmare, numai la scopurile posibile, nu şi la cele imposibile. Nu stă o clipă să cugete ce să mănînce, pîine sau piatră, dar se chibzuieşte ce să aleagă, pîine sau fructe. Aceasta e numită de Sf. Maxim *βουλή* sau *βούλευσιζ*[3].

Ca a patra fază urmează decizia sau opţiunea sau alegerea între obiectele oferite de chibzuială ca posibile şi potrivite pentru cazul dat (*προαιρεσιζ*).[4]

1 . „ *Θέλημά φασιν εἶναι φυσιχòν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ χατὰ φύσιν ὄντοζ ὀρεχτηχήν ... Τούτω γὰρ συνεχομένη φυσιχῶζ ἡ οὐσία, τοῦ τε εἶναι χαὶ τοῦ ζῆν χαὶ χινεῖσθαι χαθ᾽αἴσθησίν τε χαὶ νοῦν ὀρέγεται, τῆζ οἰχείαζ ἐφιεμένη φυσιχῆζ χαὶ πλήρουζ ὀντότητοζ ... Θέλημά φασιν εἶναι, ὄρεξιν λογιχήν τε χαὶ ζωτιχήν* ". Opuscula theologica et polemica, P. G. 12 D - 13 A.

2 „ *Βούλησιζ μὲν γάρ ἐστιν ὄρεξιζ φανταστιχὴ τῶν εφ᾽ἡμῖν χαὶ οὐχ ἐφ᾽ἡμιν*", op. c. P. G. 91, 13 B.

3 P. G. 91, 16-17.

4 „ *Προαιρετòν δὲ τò ἐχ τῆζ βουλῆζ χριθέν. Δῆλον οὖν ἐντεῦθεν ὥζ ἡ μὲν βούλευσιζ, ἐπὶ τοῖζ ἔτι ζητουμένοιζ ἐστιν ἡ δὲ προαίρεσιζ, ἐπὶ ἤοη προχεχριμένοιζ ... προαιρετòν γὰρ ἐστι τò ἕτερον πρò ἑτέρου αἱρετόν* " P. G. 91, 16 B.

În aceasta intră, deci, toate fazele anterioare ale voinţei[1].

Însă opţiunea nu decurge în mod automat din chibzuială. De multe ori aceea ne oferă două obiecte sau direcţii, tot atît de bine susţinute. Dacă alegem unul din ele şi, poate, chiar pe cel mai puţin întemeiat, cînd chibzuiala nu le prezintă ca egale, aceasta se datorează dispoziţiei noastre interne. Dispoziţia aceasta o numeşte Sf. Maxim γνωμη[2]. Ea are un caracter subiectiv; e „ părerea " proprie, e bunul plac, e ceva discreţionar.

Buna plăcere aceasta, împreună cu opţiunea provocată de ea, ca manifestare a ipostasului, nu o admite Maxim în Iisus Hristos ca om[3]. În El decizia e luată de ipostasul divin, iar bunul plac al omului nu se validează în El, voia omenească subordonîndu-se întrutotul celei dumnezeieşti.

Γνωμη poartă, în general, caracterul de păcat în doctrina Sf. Maxim Mărturisitorul. Atît ea cît şi opţiunea provenită din ea îşi datorează posibilitatea dubiului în care se află omul, nefiind deplin în clar cu ce e mai bine. Unde adevărul e pus în afară de orice îndoială, ele nu sînt posibile. De aceea, în Iisus Hristos ele nu pot exista. Voinţa omenească a Lui e numai o mişcare dreaptă spre binele pus în

---

1 Ibidem

2 „ Τὴν γνώμην εἶναί φασιν ὄρεξιν ἐνδιάθετον τῶν ἐφ᾽ἡμῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις ἡ διάθεσιν ἐπὶ τοῖς ἐφ᾽ἡμῖν ὀρεκτικῶς βουλευθεῖσι. Διατεθεῖσα γάρ ἡ ὄρεξις τοῖς κριθεῖσιν ἐκ τῆς βουλῆς, γνώμη γέγονε ". P. G. 91, 17 C. Pentru toate aceste noţiuni vezi şi P. G. 91, 21 D-24 A.

3 „ Τοῦ φυσικοῦ τὸ γνωμικὸν διαστείλας θελήματος ... τὸ μὲν γὰρ, δύναμις ὑπάρχει τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική. Πᾶν γὰρ εἴτι τῶν ὄντων καὶ μάλιστα λογικῶν, φυσικῶς τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρέγεται, καὶ τούτου παρὰ θεοῦ λαβὸν κατ᾽οὐσίαν ἔχει τὴν δύναμιν, πρὸς σύστασιν τὴν ἑαυτοῦ ... Τὸ δὲ αὐθαίρετος ὁρμὴ καθέστηκε, τὰς ἐφ᾽ἑκατέρα ποιουμένη παρεκτροπάς καὶ οὐ φύσεως ὑπάρχον ἀφοριστικὸν, ἀλλὰ προσώπου κυρίως καὶ ὑποστάσεως. Καὶ τοῦτό γε διαφνοὺς ὁ ... Νεστόριος, γνωμῶν ἕνωσιν ἀσεβῶς ἐδογμάτισεν ἵν᾽ἑκατέραν δι᾽ἑκατέρας ὑπόστασιν ἐπικυρώσῃ, καὶ ὁ ψιλὸς ἄνθρωπος αὐτῷ τηρηθῇ, γνώμῃ τινὶ καὶ αὐθαιρέτῳ κινήσει τῇ πρὸς τὸν θεὸν Λόγον, ὥς αὐτός φησι, τὴν ἕνωσιν ποιησάμενος". Op. c., P. G. 91, 192 B D.; Disputatio cum Pyrrho, P. G. 91, 308 D-309 A.; 91, 56 B.

evidenţă absolută de prezenţa dumnezeirii[1]. Răul ar proveni, după Sf. Maxim Mărturisitorul, din necunoaştere. Cînd adevărul e evident, voinţa nu e decît lansarea în linie dreaptă a dorinţei firii după ceea ce este potrivit pentru ea, iar aceasta e binele, căci ce se potriveşte fiinţei ca o creatură a lui Dumnezeu trebuie să fie şi bun. Ceea ce spune Sf. Maxim Mărturisitorul despre caracterul inferior al alegerii între două obiecte posibile, confirmă Luis Lavelle cînd susţine că libertatea deplină, spre deosebire de liberul arbitru, e proprie doar Divinităţii, Actului pur, cum îi zice el[2].

Dar oare această dispoziţie, părere, care intervine ca un factor subiectiv în tabloul stabilit de judecată, nu rezultă din adîncurile firii? E justă ideea că voinţa de temelie a firii e bună şi abia în precizările ei ipostatice apare răul ? Pe lîngă aceasta, oare mişcările subterane, neobservate imediat, ale pasiunilor şi poftelor, nu grăiesc mai degrabă despre o rădăcină a lor tocmai în substratul firii ?

---

1 „ Ἆρα πᾶς φύσει προαιρετικὸς, τῶς ἀντικειμένων ἐπιδεκτικός τε καὶ κριτικός. Εἰ δὲ τῶν ἀντικειμένων κριτικὸς, καὶ προαιρετικὸς πάντως εἰ δὲ προαιρετικὸς, ὡς ὑπ᾽αὐτῷ κειμένης τῆς ἐπ᾽ἄμφω κινήσεως, οὐκ ἄτρεπτος φύσει καθέστηκεν. Οὐκοῦν ἐπειδὴ τῶν ἀμφιβόλων ἐστὶν, ὡς ἐφ᾽ἡμῖν, ἥ τε βουλὴ καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ προαίρεσις, ὅταν οὐκ ἔστι τὰ ἀμφίβολα. τῆς αὐθυποστάτου πᾶσιν ἐμφανοῦς ἀληθείας δειχθείσης, προαίρεσις οὐκ ἔστι διὰ τῶν μέσων καὶ ἐφ᾽ἡμῖν ὄντων κινουμένη πραγμάτων. Ὅτι μηδὲ κρίσις, ἀφορισμὸν ποιουμένη τῶν ἀντικειμένων, ὧν τὸ κρεῖττον ποιούμεθα πρὸ τοῦ χείρονος αἱρετόν εἰ δὲ τότε κατὰ τὸν νῦν κρατοῦντα νόμον τῆς φύσεως, προαίρεσις οὐκ ἔστι πάσης ἀπογενομένης τῶν ὄντων ἀμφιβολίας, ὄρεξις ἐνεργὴς ἔσται μόνη νοερὰ, τοῖς οὕτω κατὰ φύσιν ὀρεκτικοῖς ". P. G. 91, 24 D. Iisus a luat firea noastră „ πλὴν μόνης τῆς ἁμαρτίας, ὅτι μηδὲ τῆς φύσεως ἦν, ἀλλὰ γνώμης, παρὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νόμον κεκινημένη τῆς φύσεως, ἐκτροπὴ καὶ ὀλίσθημα " P. G. 91, 192 A.

2 „ Notre liberté dispose de certaines puissances qu'elle trouve à l'interieur de nous, de certains objets qu'elle trouve devant nous. Aussi se manifeste-t-elle toujours comme une option : nous ne la reconnaissons que sous la forme du libre arbitre, de telle sorte qu'au sens strict, la liberté c'est-à- dire la parfaite indépendance, serait la marque de l'Acte pur, au lieu que le libre arbitre serait la marque d'un être particulier engagé dans le monde de la pluralité, qui se trouve toujours en présence de différents partis dont l'un deviendra le sien ". „ Elle nous oblige à composer toujours avec la nécessité". (Op. c. p. 193).

Fără a răspunde direct la această întrebare, e bine, poate, să remarcăm că centrul ipostatic al firii are rolul hotărîtor în ce priveşte starea morală a ei. Dacă centrul ipostatic se străduieşte serios să o îmbunătăţească, nu se poate să nu aibă efecte bune. Cînd în fire se mişcă pofte şi pasiuni, totdeauna vom observa o relaxare în veghea centrului ipostatic. El este cel ce poate susţine sau reîntrona puritatea în fire. Iar dacă el este cel ce poate face aceasta, el este şi responsabilul cînd firea e năpădită de rău. Poftele şi pasiunile se mişcă în adîncurile firii.

Dar ele s-au născut acolo din negrija centrului ipostatic. În orice caz, unde subiectul e atent, e strădalnic în direcţia binelui, firea e pură. De subiect depinde ca în ea să domnească puritatea. Acesta e sensul ce se desprinde din asceza Răsăritului, care pune atîta preţ pe trezvie, pe efortul voit.

În legătură cu Iisus Hristos, Sf. Maxim a voit să accentueze că puritatea firească a naturii Lui omeneşti s-a menţinut prin faptul că a avut un ipostas divin[1].

Păcatul stă în aplecarea omului în direcţia opusă voii lui Dumnezeu, manifestată prin γνώμη[2].
El devine posibil prin rotunjirea firii omeneşti în entitate ipostatică proprie. Iar în mod ordinar, aceasta este condiţia obişnuită a existenţei ei concrete. Cînd a putut exista odată concret, dar nu rotunjită în sine, ci sub regizoratul centrului ipostatic divin, posibilitatea spre păcat a fost desfiinţată. Ea îşi actualizează mişcările

1 „Ἔπειτα δὲ χαὶ γνώμην λέγοντες ἐπὶ Χριστοῦ ... ψιλὸν αὐτὸν δογματίζουσιν ἄνθρθτου, βουλευτιχῶς διατιθέμενον χαθ᾽ ἡμᾶς, ἀγνοοῦντά τε χαὶ ἀμφιβάλλοντα, χαὶ ἀντίχειμενα ἔχοντα ... Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ᾽ ἡμῶν χαὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος οὖσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ Κυρίου, οὐ ψιλῶς χαθ᾽ ἡμᾶς ὑποστάντος, ἀλλὰ θειξῶς θεὸς γὰρ ἦν ὁ δι᾽ ἡμᾶς ξ ἡμῶν σαρχὶ πεφηνὼς, γνώμη λέγεσθαι οὐ δύναται. Αὐτὸ γὰρ (αὐτῷ τῷ) τὸ εἶναι, ἤγουν τὸ θεϊχῶς ὑποστῆναι, φυσιχῶς χαὶ τὴν πρὸς τὸ χαλὸν εἶχεν οἰχείωσιν, χαὶ τὴν πρὸς τὸ χαχὸν ἀλλοτρίωσιν ". P. G. 91, 308 D. - 309 A.

2 „Ἐν οὐδενὶ γὰρ ἄλλῳ χαθέστηχε τὸ χαχὸν, εἰ μὴ μόνον ἐν τῇ πρὸς το θεῖον θέλημα διαφορᾷ τοῦ χατὰ γνώμην ἡμετερου θελήματος ", P. G. 91, 56 C.

prin centrul ei, care de astă dată, nu era un centru autonom, ci un centru divin.

S-ar putea interpreta, însă, şi altfel ideile Sf. Maxim Mărturisitorul. El spune că firea, nevrînd decît cele potrivite cu ea, vrea în mod implicit binele, căci ea fiind de la Dumnezeu, nu poate fi decît bună ca şi ceea ce se potriveşte cu ea. Dacă prin opţiunea concretă se poate întîmpla să aleagă şi ce nu e potrivit cu ea, aceasta se datorează lipsei de evidenţă cu privire la ceea ce e potrivit pentru fiinţă. Dar de unde vine această neclaritate ? S-ar putea răspunde : din mărginirea firii noastre. Deci firea vrea binele în general. Dar în existenţa ei concretă, ipostatică, cînd trebuie să-şi precizeze obiectele voinţei, tot din pricina structurii ei, poate alege răul. Optimismul Sf. Maxim ar părea să aibă un revers pesimist.

În orice caz, şi de aici rezultă că posibilitatea păcatului începe din momentul rotunjirii ipostatice a firii, adică din momentul existenţei ei concrete după legea obişnuită, din momentul în care voinţa, ca tensiune virtuală a naturii, îşi precizează obiectul. Dar o existenţă concretă a ei sub lumina adevărului, deci cum se află în ipostasul Logosului sau chiar în oamenii îmbrăcaţi în Hristos, păcatul nu mai e posibil.

Oricum s-ar interpreta doctrina Sf. Maxim Mărturisitorul, rezultă că puritatea e un bun pe care omenitatea nu-l poate avea decît umbrită de prezenţa lui Dumnezeu, dar atunci o are în mod necesar.

Firea e bună prin sine, dar aceasta e o stare virtuală şi, numai prin prezenţa lui Dumnezeu, voia ei nu se dezvoltă în γνώμη producătoare de păcat, în arbitrar. Firea se actualizează nepăcătos numai prin acordarea voiei Sale cu voia lui Dumnezeu. Numai atunci rămîne în făgaşul ei firesc. Că nu simplul fapt al existenţei ipostatice face pe om păcătos, arată Sf. Maxim în alte locuri unde vorbeşte de o γνώμη readusă în făgaşul naturii şi consolidată în bine prin împăcarea noastră cu Dumnezeu, realizată de Iisus Hristos[1].

1 **„Ne-a împăcat prin Sine cu Tatăl şi între noi, nemaiavînd opinia opusă sensului naturii, ci fiind întocmai ca prin fire, aşa şi prin opinie, neschimbători ". Expositio**

12 — Restaurarea omului — cd. 263

Deci, numai pentru că concretizarea în ipostas a firii omeneşti a luat un caracter opus naturii, pentru că opus lui Dumnezeu, s-a produs păcatul. Concretizarea ei în ipostasul Logosului n-a putut produce păcatul. Propriu-zis, în Iisus Hristos a existat o γνωμη omenească, dar nu ca realitate independentă, ci unificată cu γνωμη ipostasul unic.

Înţelegem acum de ce Dumnezeu-Omul n-a luat patimile păcătoase şi cum, cu toate acestea, a avut o natură omenească deplină.

Dar cum a putut lua atunci patimile pedepsitoare, ireproşabile, care au totuşi o legătură internă cu păcatul ? În ce chip se poate face evidentă apartenenţa lor la firea omenească, spre deosebire de păcat ?

La această întrebare vom încerca să răspundem în cele următoare.

Păcatul, după Sf. Maxim Mărturisitorul, nu devine o realitate în firea omenească decît prin rotunjirea ei în ipostas propriu, deci numai cînd e dată această condiţie a activării personale, a precizării voinţei naturale în voinţă calificată. Iar,întrucît firea omenească, în mod natural, nu există decît în chipul acesta autonomist, deviat, păcatul apare în ordinea naturală cu regularitate absolută. Totuşi, nu pe firea omenească s-a grefat păcatul, ci pe forma ei obişnuită de existenţă concretă în ipostas autonomist. Cine poate să o realizeze concret cu ocolirea existenţei ei obişnuite ipostatice, o înfăţişează fără de păcat. Acesta a fost cazul lui Iisus Hristos.

Trăsăturile patice ireproşabile le poartă însă natura omenească chiar şi în forma aceasta, întîi din cauză că ele nu lipsesc cu totul nici din starea primordială, deşi păcatul a avut puterea de-a le accentua sau actualiza. Trebuinţa de hrană, de odihnă a avut-o Adam şi înainte de cădere, deşi nu în măsura de după aceea.

---

orationis dominicae, P. G. 90, 880 A-B. În alt loc caracterizează Maxim Mărturisitorul, γνώμη tot ca opusă naturii : „ἡ παρὰ φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσιν", Ambiguorum liber, P. G. 91, 1044 A.

Mortalitatea era, nu ca necesitate, ci ca posibilitate şi atunci în firea lui. Pe de altă parte, slăbiciunile acestea au un caracter eminamente pasiv, spre deosebire de păcat, care deşi potrivit cu numirea lui de patimă, îl doboară de asemenea pe om la starea de pasivitate, totuşi e săvîrşit cu participarea activă a omului, fiind în strînsă legătură cu acea γνώμη de care vorbeam, care este un atribut al stării ipostatice. Păcatul, fiind astfel idisolubil legat de autonomismul ipostatic, se deosebeşte de patima ireproşabilă la care nu participă omul nicidecum cu voia, suportînd-o exclusiv în natura sa. Trăsăturile acestea patice sînt slăbiciunile care se produc în fire ca un ecou durabil, dar şi ca o accentuare a unor posibilităţi din ea, în urma păcatului săvîrşit pe baza condiţiei ipostatice a omului. Patima păcătoasă, de asemenea, se filtrează şi în fire, ca forţă ce duce natura în mod pasiv, dar ea păstrează continuu şi o latură activă ipostatică şi nu se poate actualiza decît prin consimţămîntul acesteia din urmă. Patima păcătoasă e ceea ce variază de la om la om şi ceea ce putem face să se micşoreze pînă aproape de dispariţie. Cele ce ţin de natură, inclusiv pătimirile ireproşabile, nu pot fi desfiinţate. Ele rămîn, oricît s-ar îmbunătăţi omul, ca elemente neschimbate (αναλλοίωτοζ, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul) şi generale ale firii omeneşti. Iisus Hristos a luat firea omenească de după cădere, cu slăbiciunile ei aflate virtual încă înainte de păcatul strămoşesc, dar n-a luat-o în autonomismul ei ipostatic, care constituie condiţia păcatului.

În ipostasurile umane nu se poate separa strict între patimile pedepsitoare şi cele păcătoase. La oricare din slăbiciunile noastre se alipeşte păcatul, datorită laturii noastre ipostatice. Foamea naturală se transformă, de pidă, repede în foame păcătoasă, asociindu-se la ea pofta după un anume aliment, ca γνώμη a stării ipstatice. Iisus Hristos putea suferi chinul foamei fără a o însoţi de pofta dezordonată, autonomă, după un anume aliment, ci ţinîndu-şi chinul în frîu prin voia Sa ce aştepta hotărîrea subiectului divino-omenesc.

La Iisus Hristos pot fi privite în toată limpezimea aceste trăsături patice ireproşabile, care la noi sînt infectate de păcat şi se pot purifica

numai treptat. „ Există o frică conformă naturii şi există o frică contrară naturii ", spune Sf. Maxim Mărturisitorul[1]. La noi am putea spune că frica naturii nu o mai avem decît în forma fricii contrare naturii. La Iisus nu există decît prima. Frica conformă naturii este mişcarea de apărare a fiinţei prin contracţiune sau retragere. Frica contrară naturii este aceeaşi mişcare fără dreaptă judecată şi cu pierderea stăpînirii de sine.

Deşi integral pasivă, această frică conformă naturii sau tocmai de aceea, e mai deplin ţinută în frîul voinţei, nu al unei voinţe gnomice, ci al voinţei generale a naturii umane, subordonată deciziunii ipostasului cel unic din Iisus Hristos.

Astfel, în Iisus Hristos se realizează o sinteză minunată între aceste două lucruri atît de contrare în experienţa noastră: teama de moarte şi voinţa care o ţine în frîu şi care aşteaptă supusă hotărîrea Logosului, primindu-şi chiar din uniunea ipostatică cu El această putere. De aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul poate spune că la Iisus „cele naturale nu anticipează voinţa"[2]. Deşi patimile Lui nu sînt trecute prin voia precizată ipostatic, ci au numai caracterul general al unor patimi ale naturii, ele sînt în chip mai deplin stăpînite de voinţă, atît pentru că natura însăşi e şi voinţă şi se mişcă numai spre ceea ce e cu adevărat potrivit ei, adică spre bine, cît şi pentru că hotărîrile, în Iisus Hristos sînt ale ipostasului divin care are altă putere de-a ţine în frîu toate mişcările naturii umane pe care a luat-o.

Pe noi, orice patimă care porneşte din natura noastră şi care, după sensul ei, este ireproşabilă ne răpeşte şi ne face păcătoşi. Întîi,

---

1 „Ἔστι γὰρ χατὰ φύσιν χαὶ παρὰ φύσιν δειλία χαὶ χατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστι, δύναμιζ χατὰ συστολὴν τοῦ ὄντοζ ἀνθεχτιχή παρὰ φύσιν δέ, παράλογοζ συστολή ... Τὴν οὖν παρὰ φύσιν ὁ Κύριοζ, ἅτε διὲχ προδοσίαζ οὖσαν λογισμῶν, ὅλωζ οὐ προσήχατο τὴν δὲ χατὰ φύσιν, ὡζ τῆζ ἐνυπαρχούσηζ τῇ φύσει ἀντιποιητιχῆζ τοῦ εἶναι δυνάμεωζ ἐνδειτιχὴν θέλων δι᾽ ἡμᾶζ, ὡζ ἀγαθὸζ, ἐδέξατο ". Dip. cum Pyrrho, P. G. 91, 297 D.

2 „ Οὐ γὰρ προσηεῖται ἐν τῷ Κυρίω χαθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆζ θελήσεωζ τὰ φυσιχά ἀλλ᾽ ὥσπερ πεινάσαζ ἀληθῶζ, χαὶ διψήσαζ, οὐ τρόπω τῷ χαθ᾽ ἡμᾶζ ἐπείνασεν χαι εδιψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμᾶζ ἐχουσίωζ γάρ οἴτω χαὶ δειλιάσαζ ἀληθῶζ, οὐ χαθ᾽ ἡμαζ, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ἡμαζ ἐδειλίασε ". Ibidem.

pentru că voinţa precizată ipostatic nu e un grad mai accentuat de voinţă, ci unul precizat în sens autonomist-păcătos. Al doilea, pentru că în firea noastră e amestecat şi păcatul şi el se filtrează prin orice trăsătură patică nepăcătoasă după sensul ei. Noi sîntem robi păcatului prin orice trăsătură patică, sîntem înlănţuiţi, „ aruncaţi " într-o existenţă păcătoasă, întrucît chiar liberul arbitru ipostatic prin care ar trebui să ne ajutăm e păcătos. La noi „ patima " e „ patimă " în sensul etimologic deplin al cuvîntului, întrucît nu putem să o stăpînim prin voinţă. La Iisus patima păcătoasă nu există, iar patima ireproşabilă e dominată de voinţa Lui, în primul rînd, tocmai pentru că nu e în El păcatul care să dea patimii putere şi, în al doilea, pentru că voinţa lui cea precizată ipostatic e voinţa Logosului divin. Iisus nu cade doborît definitiv sub forţa foamei sau a temerii de moarte, cedînd ca urmare ispitei de-a le înlătura cu orice chip. Oricît îl chinuiesc şi pe El, rămîne cu voinţa Sa nedoborît.

Din aceasta se lămureşte şi sensul ispitelor cărora a fost supus Mîntuitorul. Ele nu au fost numai o înscenare pentru ochii noştri, ci exprimă suferinţa reală a Domnului sub presiunea acestor slăbiciuni şi încordarea voinţei Lui de-a nu se lăsa covîrşit de ea. Se spune că Iisus n-a putut păcătui. Dar aceasta nu exclude încordarea voinţei Lui, ci o implică. N-a putut păcătui, pentru că a avut o voinţă în stare să domine suferinţa şi pentru că voinţa Lui nu putea admite să fie covîrşit de suferinţă. În concret, în experienţa Lui, Iisus a trăit o încordare a voinţei de-a domina suferinţa. Neputinţa de-a păcătui nu trebuie asociată, în închipuirea noastră, cu o inerţie a naturii, ci cu o însuşire spirituală a ei. N-a putut păcătui, pentru că, prin omenitatea lui, Iisus n-a putut fi inert, ci a reprezentat suprema culme a unei spiritualizări şi a unei încordări de voinţă subordonată lui Dumnezeu.

Dar suferinţele provenite din slăbiciunile cărora era supus au urcat uneori la un grad care a întrecut orice suferinţă omenească, tocmai pentru că El n-a căutat să le ocolească prin acceptarea ispitelor. Suferinţele Lui au fost în raport direct proporţional cu încordarea Lui voluntară, de-a nu căuta scăpare de ele prin păcat. Iisus a fost, în aceste momente culminante ale suferinţelor, într-o situaţie analoagă cu omul care, după ce şi-a asumat o mare misiune

şi întîmpină osteneli uriaşe în îndeplinirea ei, merge înainte, suferind, dar nelăsînd o clipă să se furişeze în cugetul lui ispita şi regretul.

S-a pus întrebarea : poate fi Iisus pildă pentru noi, dacă nu putea păcătui ? Noi avem de luptat şi cu păcatul în suferinţe şi uşor putem aluneca din suferinţă în păcat. Chestiunea se pune însă astfel: Iisus poate fi pildă pentru noi nu întrucît noi putem păcătui, iar El nu putea, ci întrucît putem şi noi să nu păcătuim. Putinţa noastră de-a nu păcătui şi neputinţa Lui de-a păcătui se experiază intern în aceeaşi încordare a voinţei. Noi trebuie să luptăm cu suferinţa stăpîniţi de gîndul că putem să nu cădem în ispită şi, dacă vom cădea, sîntem vinovaţi. Dacă vom lupta astfel nu vom cădea. Iar Iisus lupta cu suferinţa nu cu nepăsarea celui ce ştie că nu poate fi atins de ispită, ci cu conştiinţa că această imunitate şi-o datorează tocmai încordării Lui de voinţă, ba chiar coincide cu ea : nu poate cădea în ispită, pentru că voinţa Lui nu poate să nu lupte încordat,dar biruitor,cu suferinţa. Pe lîngă aceasta, Iisus este pildă nu pentru oamenii care luptă numai prin puterea lor, ci pentru cei ce primesc ajutorul dumnezeiesc. Harul Sfîntului Duh le dă şi lor o putere mai presus de omenitatea lor, precum a avut şi Iisus o putere mai presus de omenitate[1].

Cu deosebire grea a fost lupta Mîntuitorului cu teama de moarte în grădina Getsimani. Teama de moarte aparţine, în mod firesc, trupului nostru. În acesta nu e nimic păcătos[2]. Dar dacă, în acelaşi timp, teama de moarte n-ar fi fost ţinută în frîu de voinţa Lui, ea ar fi devenit prilej de cădere în ispită, de străduinţă de ocolire a morţii cu orice preţ. În Getsimani voia omenească a lui Iisus a cîştigat

1 Nu mai vorbim de pilda ce ne-o dă Iisus prin faptul că a acceptat coborîrea cea mai uluitoare din slava cerească şi pînă în praful existenţei noastre create, cu totul voluntar, ceea ce nu putem realiza noi nici pe departe, căci orice coborîre a noastră se face de la o înălţime foarte relativă şi, în general, suferinţele omeneşti şi moartea nu le primim voluntar, ci sînt destinul nostru necesar.

2 „ *Οὐ γάρ μὴ θέλειν ἀποθανεῖν τὴν σάρχα, χατάγνωσιζ. Φύσεωζ γάρ ἐστι τοῦτο* ". Opusc. theol. et pol., Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G. 91, 164 C. - 165 B; 224 D.

deplina victorie asupra temerii de moarte, fără ca să devină impasibil la chinul acestui gînd. Pînă în acea noapte nu s-au încleştat serios temerea de moarte şi voinţa Lui, ci aceea se manifesta vag şi general fără să fie prinsă cu amîndouă braţele de voinţă şi dominată. În Getsimani, sub ameninţarea imediată a morţii, temerea a izbucnit cu o intensitate supremă, dar şi voinţa trebuia să o întîmpine cu aceeaşi putere. Astfel, în acea noapte Iisus S-a cununat în duh cu moartea : a acceptat-o cu voinţa Sa.

Această biruinţă a voinţei asupra temerii de moarte a naturii omeneşti a însemnat spiritualizarea supremă a naturii, transfigurarea şi eliberarea din inerţia şi neputinţa ei. Temerea de moarte, fără să însemne o stare de contradicţie faţă de Dumnezeu, e totuşi una de contrast, de sens deosebit[1]. Pentru acordarea deplină a naturii umane cu voia lui Dumnezeu, trebuia ca înăuntrul ei să se producă această victorie a voinţei asupra temerii de moarte, mai ales că pentru Iisus moartea pe cruce era o misiune.

Iisus trebuia să ia o natură omenească împovărată de capacitatea pătimirilor ireproşabile, pentru ca, în victoria asupra lor, să o întărească, să o spiritualizeze dinăuntru în afară.

Dar, prin patimile acestea purtate biruitor, El a biruit şi asupra păcatului. Păcatul e uşurat în fiecare om de aceste pătimiri. Ele sînt materia în care se aprinde el. Ele sînt uşa prin care intră. În Iisus Hristos păcatul n-a mai putut pătrunde prin mijlocirea lor. Natura omenească din El a putut sta împotrivă pînă la sfîrşit asaltului păcatului. Pătimirile Lui, în loc_ să fie vadurile prin care să intre păcatul, au fost zonele de foc care au ţinut la distanţă orice păcat,

1 Sf. Maxim Mărturisitorul, op. c., P. G. 91, 212 C. D. S. Bulgakov spune : „ Hristos a fost ispitit real. Cu alte cuvinte, El a încercat, cu adevărat, greutatea drumului Său, pe care a simţit-o. Această greutate a fost, mai întîi de toate, naturală. O neîntreruptă victorie asupra trupului **neascultător** şi neputincios... El a luat în natura Sa omenească neiluminarea şi **autonomismul** acestei lumi, care trebuia,prin biruinţă liberă, adusă la închinarea lui Dumnezeu ", op. c. p. 327. Cu excepţia celor două cuvinte substrase, textul lui S. Bulgakov se potriveşte cu ceea ce se cuprinde în expunerea noastră.

arzîndu-l în faţă şi făcîndu-l să îngenuncheze înaintea naturii Lui omeneşti[1].

Pentru prima dată păcatul s-a dovedit slab faţă de natura omenească. Momentele ispitelor coincid cu momentele în care elementul pătimitor a produs suferinţele culminante în natura omenească a lui Iisus, oferind păcatului maxima posibilitate de pătrundre în fiinţa Lui. Dacă în acele momente păcatul n-a putut pătrunde în natura Lui omenească, n-a mai putut pătrunde niciodată. În ispitele Domnului natura omenească a cîştigat o victorie reală asupra păcatului, făcîndu-l, pentru prima dată, neputincios. Căpeteniile nevăzute ale răului au încercat să strecoare în El ispita ocolirii suferinţelor, fiind înşelate de prezenţa elementului pătimitor în El. Domnul a simţit aceste căpetenii dînd tîrcoale. Dar ispita n-a pătruns în El nici o clipă. Şi, însuşi faptul că Mîntuitorul s-a aflat de cîteva ori pe muchia de pe care orice om a căzut în prăpastia păcatului, fără ca să cadă rob ispitei, înseamnă o biruinţă a naturii omeneşti şi o slăbire a păcatului în raport cu ea.

Aşa se luminează rostul asumării de către Hristos a patimilor ireproşabile ale naturii omeneşti. Asumîndu-le şi suportîndu-le, Mîntuitorul a redat voinţei naturii noastre supremaţia asupra lor cu ajutorul lui Dumnezeu şi a topit la flacăra lor forţa păcatului. Dacă n-ar fi trecut natura omenească prin suferinţele produse de elementul

---

1 „A dezbrăcat Domnul Căpeteniile şi Stăpînirile la prima experienţă a ispitelor în pustie, vindecînd patima plăcerii pentru întreaga natură. Le-a dezbrăcat iarăşi în timpul morţii, dezrădăcinînd, de asemenea, din natura noastră patima durerii... Luînd fără de păcat caracterul pătimitor al firii, prin care lucra ale sale toată puterea rea şi vătămătoare (τὸ τῆζ φύσεωζ παθητὸν, δἰοῦ πέφυχεν ἐνεργεῖν τὰ ἑαυτῆζ πᾶσα πονηρὰ χαὶ ὀλέθριοζ δύναμιζ), a dezbrăcat în timpul morţii (Căpeteniile şi Stăpînirile) venite asupra Lui pentru probare, triumfînd şi expunîndu-le pe cruce în timpul ieşirii sufletului, ca pe unele ce n-au aflat nimic al lor în elementul pătimirilor al naturii. Cîtă vreme ele aşteptau să afle ceva omenesc în El din pricina trăsăturilor patice naturale ale trupului Său, El, prin puterea Lui, a eliberat prin trupul Său cel sfînt, care a fost primit din noi, toată natura oamenilor de păcatul amestecat cu elementul pătimitor, supunînd, chiar prin elementul pătimitoral firii, dinastia cea vicleană ce domnea chiar în acel element ". Quaest. ad Thalas., P. G. 90, 316 C. D.

pătimitor, n-ar fi avut prilejul să dobîndească o victorie incontestabilă asupra păcatului. E uşor să nu păcătuieşti pînă ce nu te îndeamnă suferinţa supremă să o eviţi. Dar păcatul rămîne posibil pentru cazul unei suferinţe supreme prin care nu ai trecut. Natura omenească a lui Iisus s-a aşezat în cele mai precare situaţii, în cele mai favorabile pentru izbînda păcatului. Şi a biruit chiar în aceste situaţii. În suferinţa Sa, Domnul a mistuit păcatul firii noastre „cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pămîntului"[1].

Biruinţa aceasta a atins cu adevărat păcatul naturii omeneşti, nu numai întrucît n-a lăsat firea Sa să îngenuncheze sub păcat şi a ridicat în ea voinţa deasupra suferinţei, ci şi întrucît Iisus s-a identificat, într-un anume sens, cu păcatul tuturor oamenilor.

Am arătat mai înainte că, în afară de elementul pătimitor ireproşabil pe care l-a asumat fiinţial (οὐσιωδῶζ), Iisus a luat asupra Sa şi patimile necinstei, adică păcatul, dar prin relaţie, aşa cum ne facem părtaşi de faptele şi suferinţele altora fără ca noi înşine să le săvîrşim sau suportăm. Precum mama suferă de ruşinea şi de durerea faptelor rele ale fiului (poate mai mult chiar ca el), de parcă ea le-ar fi săvîrşit, substituindu-se într-un anume sens lui, tot astfel, Iisus s-a substituit tuturor oamenilor în calitatea lor de păcătoşi şi suferinţa Lui n-a fost numai din pricina slăbiciunilor omeneşti ireproşabile pe care le- a luat, ci din pricina durerii pe care o simţea pentru păcatele tuturor. Astfel, El a asumat elementul pătimitor al firii noastre nu numai pentru a rezista în situaţia cea mai precară ispitei, biruind păcatul, ci şi pentru a avea un instrument prin care să sufere toată ruşinea şi durerea pentru păcatul omenesc, asumat în chip relaţional-comunionist de El. Precum capul suferă de durerea trupului sau medicul iubitor şi milos de durerile bolnavului, aşa a suferit Iisus de păcatele noastre şi în această suferinţă le-a topit cum topeşte focul ceara[2].

---

1 Maxim Mărturisitorul, P. G. 90, 316 B; 91, 1044 A.

2 Maxim Mărturisitorul, Op. theol. et pol., P. G. 91, 237.

El ne-a reprezentat în lupta Sa cu păcatul prin suferinţă, nu numai întrucît a biruit prin natura Sa individuală, iar această biruinţă ne-o comunică şi nouă, ci şi întrucît El ne substituia prin dragoste, prin solidaritate, pe toţi. Tot păcatul omenirii, toată omenirea vinovată, o adunase în suferinţa lui pentru ea. El stabilise o legătură internă, vie cu toată omenirea şi în actele şi suferinţele Lui nu era numai El, ci înlănţuită de El, întreaga omenire. Lupta din Getsimani cu teama de moarte şi biruinţa asupra acestei temeri a fost lupta şi biruinţa întregii omeniri[1]. Niciodată nu a reprezentat pe vreo scenă o persoană în chip atît de real toată omenirea, ca Iisus în Getsimani.

Pe scena aceea universală, pe care fiecare din noi a fost oarecum prezent prin voia lui Iisus Hristos, s-a decis în bine soarta tuturor celor ce vreau să tragă consecinţe pozitive pentru ei, toţi au dobîndit supremaţia asupra păcatului şi a morţii.

Din toate analizele acestea de detaliu rezultă că rostul general al trăsăturilor patice ireproşabile asumate de Iisus, e acela de punte între El şi oameni. Am spus înainte că persoana divină a Logosului înseamnă, în primul rînd, intenţionalitate eminentă spre comuniune. Aceasta se arată şi prin faptul asumării unor suferinţe care nu sînt deloc pentru El, ci pentru alţii. Ca şi activitatea şi cuvîntul omenesc, pătimirea omenească ireproşabilă a lui Iisus a fost o ancoră pe care a aruncat-o de la Sine în fiinţa semenilor. Fiul lui Dumnezeu a venit aproape de oameni în toate privinţele. N-a venit numai într-o aparenţă de apropiere, ci real, intern, aruncînd de la Sine la oameni toate punţile de unire mîntuitoare. Prin toate ne vine Dumnezeu aproape, nu pentru a se împlini pe Sine, ci pentru a ni se face accesibil şi mîntuitor, pentru a ne arăta dragostea Sa în forme sesizabile.

---

1 „ Ἐτύπου μὲν γὰρ πραγματιχῶς ἐν ἑαυτῷ τὸ ἡμέτερον, διὰ τῆς φύσεως πρὸς μιχρὸν ἀγωνίας ἵνα χαὶ ταύτης ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ ". Op. c. P. G. 91, 196 D. „ Καὶ μέχρι τούτου τυπῶν τὸ ἡμέτερον ἵνα τῆς ἡμῶν φύσεως πᾶσαν θανάτου συστολὴν ἀπελάσῃ, χαὶ πρὸς ὁρμὴν ἀνδριχῶς τὴν χαθ' αὑτοῦ φημὶ τοῦ θανάτου, στομώσῃ τε χαὶ διεγείρῃ ". Op. c., P. G. 91, 84 C.

Suferinţa e descoperită astfel, graţie creştinismului, în ceea ce poate fi ea de fapt, în forma ei înnobilată, ca centru dinamic de unificare a omenirii, de adunare a ei din împrăştierea demonică în împărăţia Tatălui ceresc.

5. Îndumnezeirea firii omeneşti

Chenoza firii dumnezeieşti, cum am sugerat-o, cu observarea neschimbabilităţii divine, ca împletire a existenţei şi activităţii ei cu firea omenească, are ca revers îndumnezeirea firii omeneşti. Am văzut că baza chenozei, temeiul care face posibilă şi explicabilă manifestarea firii dumnezeieşti prin firea omenească, fără să se schimbe, este iubirea. Tot iubirea este temelia şi puterea îndumnezeitoare a firii omeneşti. Precum în manifestarea iubirii divine prin însuşirile şi posibilităţile omeneşti e prezentă şi activă însăşi dumnezeirea, care s-a coborît fără să se coboare şi fără să se schimbe, la fel o natură omenească, devenită vehicul şi focar al iubirii divine, este îndumnezeită, fără să înceteze a fi natură omenească. Astfel, ceea ce-i smerenie, ca formă necesară de manifestare a iubirii, pentru vederea îngroşată de păcat a oamenilor, este în realitate înălţare şi îndumnezeire.

Îndumnezeirea nu stă într-o dilatare fizică, substanţială a naturii omeneşti, ci într-o purificare şi intensificare spirituală. Aceasta e direcţia spre care îndrumă toată antropologia şi pedagogia ascetică-mistică a Sf. Părinţi. Idealul lor e purificarea de patimi ca expresii ale egoismului, pentru a face posibilă sălăşluirea iubirii de Dumnezeu şi de oameni. În amîndouă privinţele progresul se face deodată, dar nu numai prin om, ci şi prin Dumnezeu. Numai încurajarea ce ne-o dă Dumnezeu prin harul şi dragostea Sa ne ajută să creştem în lepădarea patimilor egoiste şi în iubirea dezinteresată.

Îndumnezeirea, în general, înseamnă o trezire şi o amplificare a puterilor spirituale ce stau amorţite în firea noastră din cauza păcatului, sub pecetea unei vrăji rele. Noi nu putem şti pînă la ce grad pot creşte forţele naturii umane. Uriaşele variaţii intelectuale şi

spirituale de la om la om ne arată că ea nu este încremenită în limite rigide, ci are o mare elasticitate. Noi nu putem şti pînă unde poate fi urcat plafonul ei de sus. Pe de altă parte, această creştere nu este numai o dezvoltare dinlăuntru în afară, ci este şi un adaos de putere din afară de la Dumnezeu. Propriu-zis, puterile naturii actualizate şi harul ce vine de acolo nu stau alături ca două entităţi deosebite, ci se sintetizează într-o singură mare forţă spirituală. Harul este mai degrabă trezitorul şi amplificatorul puterilor naturii. Avem aici un caz analog cu acela pe care îl observăm cînd puterile noastre cresc în privirea de dragoste şi de încredere a unui semen al nostru. Nu ştim ce e de la noi şi ce e de la el. Dar amîndouă sînt necesare[1]. Tot

1 Analogia între creşterea puterilor omului prin dragostea ce-l leagă de altul şi între îndumnezeire e foarte la locul ei, odată ce ultima se datorează raportului nostru de dragoste cu Dumnezeu. De aceea, multe din trăsăturile iubirii ne pot servi ca trepte pentru ridicarea la înţelegerea darurilor îndumnezeirii. Ludwig Binswanger constată că omul ce fiinţează ca dragoste îşi simte existenţa ca avîndu-şi temeiul într-un dar şi fiind înconjurată de dar, de graţie, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amîndouă capetele fiinţării sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în starea de iubire, Binswanger răspunde : cu plinătatea de fiinţare (Daseinsfülle), care e o sporire a dragostei prin ea însăşi, în relaţia eu-tu (Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich, 1942, p. 154). „ Această plinătate o socotim ca o debordare a fiinţei (Überschwang des Daseins). În opoziţie cu umflarea şi revărsarea răului vieţii (a energiei ei vitale), debordarea fiinţei în iubire trebuie înţeleasă ca o superspaţializare (Überräumlichung) şi supertemporalizare (Überzeitigung), ca infinitivare (Verunendlichung) şi înveşnicire (supraistoricitate) [Verewigung (Übergeschichtlichkeit)] ". Pe cînd pentru omul-grijă a lui Haidegger orice lansare spre clipa viitoare implică o îmbogăţire, dar, în acelaşi timp şi o renunţare la alte posibilităţi, deci un plus şi un minus, omul, ca iubire, se află continuu într-o creştere pură, el creşte cu toate posibilităţile, cu toate virtualităţile sale. („ Diese Transzedenz zeigt nicht mehr den Doppelcharacter des Gründens der Sorge, nämlich «überschwingend-enziehend zumal » zu sein, sondern sie ist rein überschwingend... Infolgedessen werden dem Dasein als Liebe durch den Entwurf « keine bestimmten anderen Möglichkeiten » entzogen ". Op. c. p. 155). Astfel înţelegem mai uşor ce înseamnă punerea în valoare a tuturor posibilităţilor omului prin iubirea îndumnezeitoare. Dar, cu toată starea de supraabundenţă, de debordare, mereu crescîndă, produsă de iubire, firea nu iese din caracterele ei finite, deşi trăieşte în infinitate şi transmite infinitatea, spune Binswanger, făcîndu-ne să înţelegem cum e posibil acelaşi lucru în cazul îndumnezeirii : („ Sichüberschwingend « fliegt » das

raporturile dintre oameni, arătîndu-ne că lipsa dragostei cuiva faţă de noi şi a noastră faţă de cineva ne slăbeşte puterile, ne ajută să înţelegem cum lipsa harului, ca iubire a lui Dumnezeu faţă de noi şi păcatul egoismului ţin natura noastră adormită ca sub o vrajă rea sau deturnată din făgaşul ei normal, animalizată, întocmai ca în basme.

Astfel, această stare de mare dezvoltare spirituală a naturii umane, nefiind decît o întrepătrundere a ei cu harul divin, încît nu mai putem distinge în iradierea ei de forţă ce este uman şi ce este divin, pe drept cuvînt poate fi numită îndumnezeire.

Iubirea, al cărei subiect a devenit cel îndumnezeit, e dumnezeiască. Omul ajunge asfel izvorul unei iubiri nesfîrşite dumnezeieşti, un alt Dumnezeu, dar nu de la sine, ci prin har şi prin comuniune cu Dumnezeu; nu printr-o fiinţare autonomă, ci prin paricipare neîntreruptă la izvorul dumnezeirii. Din el iradiază lumina ca dintr-un alt soare, dar numai întrucît reflectează sau transmite, ca mediu, lumina unicului soare central al existenţei. Pe de altă parte, omul nu se confundă cu Dumnezeu, nu se pierd caracterele naturii sale, căci nu din sine iradiază aceasta puterile divine, ci ea transmite doar prin formele şi organele ei puterea divină ce îşi are izvorul ultim în natura divină.

Dar dacă natura oricărui om poate atinge prin îndumnezeire trepte de înălţime uluitoare, cum ni se arată în pilda sfinţilor, natura umană a lui Iisus Hristos a atins prin îndumnezeirea de care s-a împărtăşit, fiind purtată de ipostasul divin, ultima treaptă posibilă de amplificare a puterilor ei, pe care noi nici nu ne-o putem închipui unde se află. Întrucît subiectul în El este Cuvîntul dumnezeiesc şi, întrucît natura Lui dumnezeiască şi lucrarea ei sînt împreunate nedespărţit cu natura omenească şi cu lucrarea acesteia, prin toate gîndurile, însuşirile şi direcţiile de lucrare ale firii omeneşti se manifesta puritatea desăvîrşită şi iubirea divină. Natura umană nu era anulată,

Dasein nicht über das Sein hinaus... Aber im Gegensatz zum entziehenden Überstieg der Sorge bildet sich der reine Überschwung der Liebe das endliche Sein als unendliches ein ", p. 156).

ci ea da forma, canalul şi sforţarea ei întru purificare şi dragoste. Dar natura divină dădea prin subiectul comun ajutorul şi lucrarea dragostei ei, care prelungea şi mărea pînă dincolo de orice limită rezultatele eforturilor de purificare şi puterea dragostei manifestată prin firea omenească[1].

---

1 Sf. Ioan Damaschin expune astfel îndumnezeirea trupului, care nu-i schimbă însuşirile naturale : „ Trupul Domnului, însă, s-a îmbogăţit cu activităţile dumnezeieşti în virtutea unirii preacurate cu Cuvîntul, adică după ipostasă, fără să sufere vreo pierdere însuşirile cele fireşti. Căci nu lucrează cele dumnezeieşti în virtutea energiei lui, ci în virtutea Cuvîntului unit cu el, Cuvîntul arătîndu-şi prin el propria Lui energie. Căci fierul înroşit în foc arde, nu pentru că posedă, în virtutea unui principiu firesc, energia de-a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul ". Op. c., Cartea III, Cap. XVII, p. 208. (Citatul se potriveşte şi pentru cele spuse la „comunicare însuşirilor"). Dar, întrucît natura omenească, atunci cînd se manifestă prin ea energiile dumnezeieşti, nu încetează de-a fi şi ea activă, într-un anume fel, se poate spune că subiectul purtător simte energiile ambelor naturi, cele divine prelungind pe cele umane. Organele şi energiile naturii umane devin tot mai apte pentru rolul de canal şi de prilej al manifestării energiilor divine, în proporţie cu desăvîrşirea lor. Sf. Maxim Mărturisitorul poate vorbi astfel de o posibilitate fără limită a naturii omeneşti de-a iradia energiile divine. E adevărat că el afirmă că natura umană este pasivă în starea de îndumnezeire şi pasivitatea aceasta este caracteristica vieţii viitoare,spre deosebire de activitatea din viaţa aceasta. Dar pasivitatea nu are un înţeles de inerţie dacă e posibil un progres fără sfîrşit al naturii umane în această stare, pentru a fi mediul unei tot mai bogate iradieri a energiilor divine : „ Cît ne aflăm aici sîntem activi pînă ajungem la capătul veacurilor, cînd va lua sfîrşit puterea şi lucrarea noastră întru a activa. În veacurile ce vor urma însă, suportînd prefacerea cea spre îndumnezeire prin har, nu vom activa, ci vom fi pasivi (πάσχοντεζ τὴν πρὸζ τὸ θεοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν, οὐ ποιοῦμεν, ἀλλὰ πάσχομεν). Şi din această pricină nu vom ajunge niciodată la capătul îndumnezeirii (οὐ λήγομεν θεούργουμενοι). Căci aceea va fi o pătimire suprafirească, neexistînd nici un cuvînt care să definească acea îndumnezeire fără sfîrşit a celor ce o vor pătimi ". P. G. 90, 320 D. („... πάσχων τῷ γενέσθαι τῇ χάριτι θεὸζ, ὅτι τοῦ ἀεὶ τοῦτο γίνεσθαι πέραζ οὐ λήψεται ". P. G. 90, 321 B.). Îndumnezeirea e o sporire continuă a dragostei din ea însăşi, sporind împreună arătarea dragostei divine şi capacitatea de-a o primi, deci capacitatea de dragoste a omului. Dacă progresul fără sfîrşit al omului va consta într-o tot mai sporită capacitate a firii umane de-a fi canalul energiilor divine, poate îndumnezeirea supremă a omenităţii lui Hristos înseamnă o perfectă capacitate a ei de-a transmite toată infinitatea puterilor divine. Dar aceasta numai după înălţare.

Precizat astfel, sensul îndumnezeirii, dogma bisericească despre îndumnezeirea firii omeneşti a Domnului încă din timpul vieţii de pe pămînt devine mai uşor de înţeles. De asemenea, ni se lămureşte învăţătura că şi în cer, cu toată îndumnezeirea dusă la maximum, firea omenească şi-a păstrat caracterele ei şi, deci, n-avem lipsă de teorii ca cea a lui Luther despre ubiquitatea trupului Domnului după înăţare, care depăşeşte cadrele dogmei din Calcedon despre neschimbarea firilor. Toate încercările de imaginare şi înţelegere a îndumnezeirii sînt prea încărcate de complexul conceptelor : spaţiu, substanţă, putere fizică directă. Îndumnezeirea ar trebui să fie, după aceste închipuiri, o dilatare spaţialo-energetică la infinit, ceea ce ar duce la o spargere a limitelor, la o anulare a firii omeneşti.

Dar, esenţial omului este să fie subiect de intenţionalitate, susţinută de un efort spiritual limitat. Cînd la efectele efortului propriu sinţim că se adaugă efectele cu mult mai mari datorită unui alt centru şi subiect de putere spirituală, firea noastră nu s-a anulat, întrucît ne dăm continuu seama de ceea ce dă ea. Cuvîntul dumnezeiesc după întrupare, atît în timpul cît s- a mişcat cu firea Sa omenească pe pămînt, cît şi după aceea, în vecii vecilor, rămîne conştient despre limita eforturilor făcute prin natura Sa omenească. Dar, întrucît cu lucrarea omenească e asociată cea dumnezeiască, El e purtătorul unor puteri nelimitate.

Totuşi, este o deosebire între îndumnezeirea firii Sale omeneşti cît a purtat-o pe pămînt şi între îndumnezeirea de la înviere şi, mai ales, de la înălţare încoace. Sf..Scriptură vorbeşte stăruitor despre o mărire, o slavă deosebită în care a intrat Iisus după înălţare. Desigur, aceasta constă şi într-o cădere a solzilor de pe ochii omeneşti, care au văzut în urma învierii şi a înălţării, în smerenia lui Iisus Hristos arătată în întrupare şi jertfă, adîncimea iubirii dumnezeieşti; au văzut că faţa de om pe care şi-a luat-o nu e decît manifestarea neînchipuitei iubiri a Fiului lui Dumnezeu şi, văzînd aceasta, oamenii s-au legat cu sufletul de El, în chip deosebit, ca de cel mai apropiat de ei.

Dar învierea şi înălţarea nu înseamnă totuşi numai o modificare a subiectivităţii omeneşti, ci şi o amplificare obiectivă a omenităţii lui

Iisus Hristos, fără ca să iasă din caracterele generale ale ei. Cît a fost Iisus cu firea omenească pe pămînt, trupul Său era supus slăbiciunilor şi pătimirilor ireproşabile ale trupului omenesc îndeobşte. Toate acestea se repercutau ca suferinţă în suflet. El suferea de oboseli, de foame şi sete, de durerile cuielor cu care a fost răstignit. După înviere şi înălţare trupul s-a spiritualizat, nemaifiind supus condiţiilor de existenţă materială de pe pămînt. Partea spirituală a firii omeneşti şi cu ea şi dumnezeirea nu mai avea în faţa ei rezistenţa şi opacitatea materiei, ci inundau la vedere şi se manifestau fără piedică. În aceasta constă aspectul de strălucire al trupului îndumnezeit. Fiul lui Dumnezeu ar fi putut şi înainte de moarte să spiritualizeze trupul Său, arătîndu-l strălucit. Dar s-a reţinut prin natura Sa dumnezeiască de a-l scoate din legea pămîntească generală a încercărilor şi suferinţelor omeneşti. A voit să urmeze calea firească a trupului omenesc, care numai după moarte iese din condiţiile materiale ale existenţei istorice. Atotputernicia era în Iisus Hristos şi cît a fost pe pămînt şi se manifesta în susţinerea Universului şi uneori în fapte minunate. Dar atotputernicia este în mîna voinţei lui Dumnezeu şi e folosită cu un scop, unde şi cînd voieşte. Nu e putere naturală elementară ce se revarsă oriunde fără rînduială. Fiind om între oameni, ea se manifesta ca iubire şi prin iubire, singura formă în care le putea face maximum de bine, ridicîndu-i la rangul de subiecte iubitoare de Dumnezeu şi de semeni.

Impasibilitatea, strălucirea de după înviere pune o distanţă între Iisus şi oameni, deşi nici aceasta nu e, în raport cu ei, o strălucire fizică, constrîngătoare, ci una spirituală, caldă; e iubirea neumbrită de piedica trupească, e iubirea unei fiinţe care s-a ridicat peste mizeriile omeneşti. Dar tocmai întrucît nu mai e strecurată prin aceste piedici omeneşti comune tuturor oamenilor, tocmai întrucît se constată mai evident că e iubirea lui Dumnezeu şi nu a unui simplu om, tot se creează o distanţă. Întrucît e iubire evidentă apropie, dar întrucît e vizibil iubire a lui Dumnezeu, impune respect şi chiar temere. Încît dragostea şi temerea se împreună antinomic, dînd un fel de sfială sfîntă, de dorinţă sfielnică, cum se spune în Sf. Liturghie: „ Cu *frica* lui Dumnezeu, cu credinţă şi cu *dragoste* să vă apropiaţi “.

Curajul apropierii e ajutat de faptul că strălucirea Celui înviat, constînd din iubirea manifestată fără piedicile unui trup pămîntesc, e totuşi strălucirea unei feţe omeneşti şi apostolii, văzîndu-l după înviere, ştiau că e chiar faţa celui care a suferit ca ei toate cele omeneşti. Dacă n-ar fi avut cîndva Fiul lui Dumnezeu un trup întru totul ca al nostru, oamenii n-ar avea curajul să se apropie de înfăţişarea Sa în trup strălucit.

*

S-a spus că „în poezie, ca şi în religie, valorează numai cuvîntul devenit carne, numai carnea devenită cuvînt“[1]. Acest adevăr şi-a aflat împlinirea supremă, din ambele laturi, în chenoza firii dumnezeieşti şi îndumnezeirea celei omeneşti în Iisus Hristos. Cuvîntul dumnezeiesc s-a coborît pînă la cel omenesc, dar prin aceasta cel omenesc a fost atras întru întîmpinarea Sa pînă la a deveni cuvînt revelator de dumnezeire.

Ele s-au întîlnit la un punct la care au putut înfăptui o lucrare comună. Omenitatea lui Iisus Hristos s-a ridicat la nivelul suprem al spiritualizării datorită coborîrii dumnezeirii în ea. „ Întruparea lui Dumnezeu atîta îl face pe om Dumnezeu, cît s-a făcut El pe Sine om“, spune Maxim Mărturisitorul[2] .

---

1 **FR. GUNDOLF**, Dichter und Helden, la Grigore Popa, Itinerar spiritual, Sibiu, 1943, p. 91.

2 Quaest. ad Thalas., P. G. 90, 321 D. : „ ... *ἡ του θεοῦ ἐνανθρώπησιζ τοσοῦτον θεὸν ποιοῦσαν τὸν ἄνθρωπον, ὅσον αὐτὸζ γέγονεν ἄνθρωποζ*“.

PARTEA A II-A

OPERA LUI IISUS HRISTOS

VII.
Întreita demnitate a Mîntuitorului

1. Raportul între persoana şi opera lui Iisus Hristos

Începînd cu acest capitol ne vom ocupa cu opera realizată de Iisus Hristos pentru mîntuirea noastră. Pînă acum ne-a preocupat persoana Lui.

Creştinismul acordă o importanţă covîrşitoare persoanei lui Iisus Hristos în cadrul dogmaticii Sale, cum nu acordă nici o religie întemeietorului ei. Dogmatica creştină nu e un sistem de idei, o doctrină oarecare înjghebată de mintea unui om, ci, în centrul ei tronează persoana vie a lui Iisus Hristos. De aceea,dogmatica creştină e tot ce poate fi mai viu. Faţă de orice sistem filosofic ea e incomparabil mai vie. Orice sistem filosofic cuprinde o serie de reflexiuni, mai mult sau mai puţin aride, lipsite de puterea vivificatoare a relaţiei personale. Ce poate oferi un sistem de idei care îl lasă pe om avizat la el însuşi, pentru mîntuirea omului ? Absolut nimic. Sistemul acela nu aduce nici un ajutor din afară eului propriu, care să-l ajute, să-i potenţeze puterile, să-l încurajeze în strădaniile lui pentru mîntuirea proprie şi, mai ales, să-i dea o siguranţă despre posibilitatea ei. Sistemul de idei nu pune pe om în legătură cu o realitate exterioară, cum face creştinismul.

Realitatea exterioară cea mai categorică şi singură în stare să-mi dea un ajutor prin ea însăşi, nu prin ceea ce sînt în stare să scot eu însumi tot, numai prin puterile mele, din ea, aşadar,în stare să-mi dea ceva în plus peste ceea ce pot să-mi dau eu, este realitatea unei persoane deosebite de eul propriu. Iar dacă această persoană deosebită cu care sînt pus în contact intim este Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, eu, ca un creştin, mă aflu în contact cu suprema realitate şi cu supremul ajutor.

Creştinul are experienţa că Iisus Hristos e tot ce poate fi mai real, mai viu şi mai în stare să-l ajute. El ştie că fără a sta în legătură permanentă cu Iisus Hristos n-ar putea nicidecum să se mîntuiască.

Iisus Hristos n-a venit, de fapt, în lume numai să ne ofere o metodă oarecare prin care să ne căutăm singuri mîntuirea. El rămîne de-a pururi în legătură cu noi ca unicul izvor de la care ne vine mîntuirea. Mînturea înseamnă relaţie, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mîntuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a şti sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă şi a şti şi a face. Aceasta pentru că Iisus Hristos nu e om simplu, ca ceilalţi întemeietori de religii, ci Dumnezeu însuşi venit în maxima apropiere de noi cu iubirea Sa.

Dacă nici scopuri cu mult mai modeste nu poate înfăptui omul numai prin puterile omeneşti, cu atît mai sigur e că mîntuirea nu o poate obţine decît de la Dumnezeu.

Iisus e Mîntuitor prin persoana Sa. Nici un om nu poate găsi mîntuirea undeva în afară de persoana Lui, unde ar fi plasat-o ca pe un ajutor de sine stătător, după ce l-a creat. A căuta mîntuirea înseamnă a căuta pe Iisus Hristos, comuniunea cu El. Starea de mîntuire e starea de comuniune cu Iisus Hristos ca Dumnezeu şi, prin El sau datorită Lui, şi cu semenii. Mîntuirea o avem numai dacă Omul Iisus ni s-a descoperit ca Dumnezeu care ne-a devenit acel Tu suprem şi totuşi apropiat, acel Tu plin de autoritate şi totuşi de iubire care trezeşte subiectul nostru din moartea singurătăţii egoiste şi-l pune în legătură neanulabilă cu Sine, iar prin Sine şi cu semenii.

Dar, atunci, care e rolul operei lui Iisus Hristos, odată ce accentuăm atît de mult importanţa persoanei Lui ?

Răspunzînd la această întrebare, trebuie să spunem că opera lui Iisus Hristos este inseparabilă de persoana Lui. Opera e, în genere,manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvîntul rostit de cineva, fiind o operă a lui, e o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o dă ca să ne cheme în relaţie, în comuniune cu el. Prin cuvînt trecem întotdeauna la persoana care l-a rostit. Numai atunci, cuvîntul poate

fi considerat drept ceva care îndepărtează de la persoană, cînd l-am privi ca o idee de sine stătătoare.

De fapt, atunci cînd îţi vorbeşte un om, atenţia ta se concentrează asupra lui, imaginea lui te domină şi se impune spiritului tău. Nu simţi cuvintele lui ca pe ceva care distanţează, ci,dimpotrivă,ca pe ceva care deschide pe acela cu care stai de vorbă şi-l aduc aproape de tine, ca pe ceva care te deschide şi pe tine şi te duce aproape de el. Cuvîntul face legătura de apropiere dintre tine şi el.

În mod special este valabil acest adevăr cu privire la Iisus Hristos.

Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenţionalitate după comuniune. Dar o actualizează desfigurată şi împiedicată de egoismul spiritual şi material. Dumnezeu, ca om, a realizat însă în forma neştirbită, netulburată, persoana omenească, intenţionalitatea după comuniune în cercul omenesc, cu atît mai mult cu cît şi în planul divin Fiul manifestă duhul de servire, de obligativitate, în comuniunea divină. De aceea, însăşi întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie o apropiere a Lui de oameni, fiind o faptă mîntuitoare. Însăşi persoana Lui teandrică e o realitate ce mîntuie.

Astfel, opera lui Iisus Hristos nu se poate separa de persoana Lui, nefiind decît manifestarea necesară a însăşi structurii Sale personale. Fiind persoană omenească deplină, Iisus Hristos nu putea să nu fie cea mai netulburată actualizare a tendinţei după comuniune. Iar persoană omenească deplină nu putea fi decît fiindcă e în acelaşi timp reversul creat al persoanei necreate divine. În Iisus Hristos duhul de comuniune nu este întreţinut de un centru din afară, ci îşi are ultima reşedinţă în El însuşi. El n-are lipsă să cerşească dragostea, pe care să o arate oamenilor, de la Dumnezeu ca de la cineva străin, ci o are în Sine, în chip neîmpuţinat.

Astfel, persoana lui Iisus Hristos este nedespărţită de opera Lui, de manifestarea dragostei Sale. Numai printr-o abstracţiune se poate vorbi deosebit de persoana Lui. În mod firesc persoana Lui se

manifestă în fapte mîntuitoare, iar faptele mîntuitoare sînt nedespărţite de persoana Lui.

Desigur, lucrul acesta pare oarecum de la sine înţeles cînd se tratează ca operă în sensul unei acţiuni prezente. Atunci,la orice om există o inseparabilitate între persoana şi lucrarea lui. Înţelegem cum, în momentul în care Iisus Hristos rostea un cuvînt de învăţătură, acest cuvînt forma un întreg cu persoana Lui şi ceea ce dădea viaţă ascultătorilor nu era sensul cuvîntului luat în sine, ci atîrnarea fiinţei lor de persoana Mîntuitorului. Cuvintele şi faptele unei persoane, în momentul în care se rostesc şi sesăvîrşesc, nu pot fi separate de persoană, pentru că sînt însăşi manifestarea ei, o revelează şi o transmit pe ea, în chip existenţial, persoanelor pe care le-a putut atrage în cercul unitar al dialogului. Dar cum mai poate fi valabil acest fapt pentru cuvintele ce au zburat odată de pe buzele Mîntuitorului şi s-au fixat într-o carte sau pentru faptele odată săvîrşite şi rămase în amintirea oamenilor ?

Această inseparabilitate se menţine în cazul lui Iisus Hristos, pentru că El e Dumnezeu şi viu este Dumnezeu. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că orice om în care s-a născut starea de taină a credinţei nu se poate elibera, citind cuvintele lui Iisus din Evanghelie sau rememorîndu-şi faptele şi patimile Lui, de impresia dominatoare, de certitudinea că El, continuînd să existe, e prezent nevăzut, ca subiect al acelor cuvinte şi fapte. Nu s-a putut vedea un credincios cu adevărat citind Evanghelia, care să nu fie stăpînit de siguranţa că nu e numai el cu o carte în acele clipe, ci,încet-încet,cuvintele parcă nu mai sînt fixate în carte ci sînt rostite de Iisus Hristos care s-a aşezat în locul cărţii. Cu atît mai puţin se poate gîndi credinciosul la o faptă a lui Iisus, făcînd abstracţie de persoana Lui. Cînd se gîndeşte la răstignirea lui Iisus Îl vede pe El răstignit. Şi nu ca pe unul care a fost, cum ne gîndim la alţi oameni care au săvîrşit anumite fapte, ci ca pe unul care este acum, purtînd urmele cuielor. De gîndul credinciosului la Dumnezeu este legată, în mod copleşitor, simţirea, siguranţa prezenţei Lui. Te poţi gîndi la orice dispărut ca la o simplă amintire, fără să te domine sentimentul prezenţei. Dar pe Iisus Hristos credinciosul nu-L poate gîndi fără acest sentiment. Argumentul

ontologic al lui Anselm de Canterbury era clădit pe apartenenţa logică a existenţei lui Dumnezeu la ideea Lui ca fiinţa cea mai perfectă. De o evidenţă existenţială incontestabilă este, însă, pentru credincios faptul că nu se poate gândi la Dumnezeu fără să fie stăpînit de certitudinea prezenţei Lui, deci, la nici un cuvînt sau la nici o faptă a Lui, fără ca să-L „ vadă “ pe El ca subiect, aparţinînd prezentului, nu numai trecutului.

Pe de altă parte, expresia „ viu este Dumnezeu “ îşi are în această legătură de idei şi un alt înţeles. Orice om, cît trăieşte, tresare cînd îşi aude repetate cuvintele sau pomenite faptele, chiar dacă nu e amintit cu numele. Cuvintele sau faptele acestea sînt el însuşi într-un moment trecut al existenţei sale. Ele nu sînt numai afară de el, ci şi în el, stratificate în existenţa lui. El este atras acolo unde se repetă cuvintele şi se pomenesc faptele sale. Cu o prezenţă intenţională cel puţin el este lîngă acela care-i repetă cuvintele şi pomeneşte faptele, îndată ce ia cunoştiinţă de acest lucru. Şi aceasta, mai ales cînd şi-ar afla pomenit şi numele în legătură cu cuvintele şi faptele sale. Iisus Hristos, fiind şi Dumnezeu care continuă să existe şi să ştie tot ce se face în orice loc, luînd cunoştinţă de repetarea cuvintelor şi de pomenirea faptelor şi a numelui Său, este prezent într-un mod mai mult decît intenţinal lîngă cel care citeşte sau ascultă cu credinţă cuvintele rostite sau faptele săvîrşite de El. Astfel, credinciosul, citind sau ascultînd cuvintele şi faptele Mîntuitorului, Îl vede pe El actual ca pe subiectul lor, iar El, cînd vede repetându-I-se cuvintele şi pomenindu-I-se faptele, repetă oarecum Însuşi rostirea şi săvîrşirea lor, prin identificarea Sa cu ele, prin recunoaşterea lor ca ale Sale[1].

1 Mai nou, filosoful Martin Heidegger a evidenţiat că trecutul şi viitorul nu sînt două realităţi desfăcute de prezent. Dacă trecutul ar fi ceva de sine existent, ca un obiect oarecare, ar fi inexplicabilă amintirea. Amintirea prin care se constituie trecutul e o întindere a fiinţei noastre înapoi. Trecutul îl avem prin ceva actual din noi, printr-o „ extază “ a fiinţei noastre în urma noastră. Viitorul, de asemenea, e trăit în prezent, ca o întindere, ca o „ extază “ a noastră înainte. Viitorul, prin sine însuşi, nu ar putea exista. Trecutul, prezentul şi viitorul nu sînt trei bucăţi ale unui fir, dintre care una a rămas în

Fapta, în special, este, ca şi cuvîntul, o manifestare a intenţiilor unei persoane, o deschidere, o revărsare a dragostei cuiva asupra noastră, o punte ce ne-o întinde o persoană pentru comuniune, o prelungire a ei[1] . Vorbind despre opera cuiva nu putem să deplasăm

---

urmă, iar alta încă nu a ajuns în faţa noastră. La temelia fiinţei noastre sau însăşi fiinţa noastră este o temporacititate (Zeitlichkeit) ca tensiune întreit- exstatică înainte, înapoi şi spre cele din faţă. Temporicitatea este o altă expresie a **grijii**, care constituie esenţa existenţei umane. Dar,întrucît grija este prin excelenţă tensiunea spre viitor, extaza viitorului are o întîietate în actualizarea temporicităţii. („ Das Sein des Daseins bestimmen wir als Sorge. Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit... Zeitlichkeit ist das ursprüngliche « Ausser-sich » an und für sich selbst... Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit ". Sein und Zeit, p. 364, 329, 365. „ Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft ", p. 329). Dar tensiunea spre viitor, cînd vizează cea mai proprie posibilitate a noastră, moartea, ne face să ne întoarcem la intimitatea noastră, pe care o găsim ca pe ceva dat, ca pe ceva ce vine de mai înainte. Revenind la noi înşine, ne constatăm atunci ca foşti. Trecutul este o prezenţă. În extaza viitorului trăim deci şi trecutul şi prezentul şi, în general, în fiecare din cele trei se cuprind şi celelalte două. Temporicitatea este o unitate trăită întreagă în fiecare din cele trei extaze ale ei de fiecare dată. În tensiunea spre viitor fiinţa umană trăieşte preluarea existenţei sale, transmiţîndu-şi ea însăşi sieşi posibilităţile ei primite din trecut. [„ Nur Seindes, das wesenhaft in seinem Sein **zukünftig** ist, so dass es frei für seinem Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seindes, das als zukünftiges gleichursprünglich **gewesend** ist, kann sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und **augenblicklich** sein für « seine Zeit »", (p. 385)]. Dacă însă trecutul este actual pentru om cît trăieşte, cu atît mai mult este actual pentru Iisus Hristos care ca Dumnezeu, ce rămîne însă şi om, îşi retrăieşte veşnic trecutul pe care îl are ca om. Mai bine zis El, ca fiinţa cea mai iubitoare din cîte există, trăieşte mai presus de timp, neseparînd de trăirea prezentului trecutul şi viitorul (Cf. Biswanger, op. c.).

1 Lărgind acest sens al faptelor, Eberhard Grisebach vede sensul general al muncii în stabilirea relaţiilor de comuniune. Criza muncii şi a muncitorului de azi vine din faptul că nu se mai ştie care este sensul ei. „ Arbeit wurde zeitweilig um ihrer selbst willen, ohne Beziehung zu einem Boden der Gemeinschaft betrieben... 1. Sinnlos ist jede Arbeit, welche den Boden der Gemeinschaft verloren hat und keiner Nachfrage mehr entspricht. 2. Sinnlos ist die Arbeit, die nur des Arbeitenden willen geschieht, die dem Erfolg und der Befriedigung des Subjekts dient. 3. Sinnlos ist die Arbeit welche Totes wiederholt, eine Wiederherstellung von Formen und Normen versucht, die längst ihre Beziehung zum Leben verloren hat ". (Die Schicksalsfrage des Abendlandes,

accentul de pe persoana lui, pentru că însăşi aceasta se manifestă, se luminează, intră în regiunea noastră prin fapte şi cuvinte.

În mod special, opera lui Iisus Hristos, atît cea de învăţătură cît şi cea de făptuire, e o operă cu o continuare mistică, nu a rămas numai în amintirea oamenilor. Faptele lui Iisus sînt braţe întinse asupra noastră. Dacă Iisus este prezent atunci cînd se rostesc cuvintele Lui, pe care oarecum El însuşi le şopteşte, fapta răstignirii Lui de asemenea se continuă. În chip tainic, El se jertfeşte pe altar ori de cîte ori se săvîrşeşte Sf. Liturghie. Un om care a săvîrşit o faptă în care a pus totul din dragoste, în care şi-a angajat întreaga fiinţă, rămîne permanent legat de fapta lui. De cîte ori se gîndeşte la ea are aceeaşi cutremurare, se transpune în aceeaşi situaţie. E aceeaşi stare în el şi aceeaşi revărsare de dragoste ca şi în momentul cînd a săvîrşit fapta.

Cît de mult e legat Iisus Hristos de fapta răstignirii, cu greu putem înţelege. E o transpunere a Lui în aceeaşi stare ca şi atunci cînd a fost răstignit, în aceeaşi angajare totală, dureroasă, ca şi pe Golgota, dar tot atît de benevolă şi plină de dragoste ca şi atunci. Cuvintele şi opera cuiva, atunci cînd acel cineva a dat totul în ele, aduc la orice pomenire persoana lui de faţă. Iisus Hristos rămîne legat de cuvintele şi faptele Lui, de opera Lui. Opera Lui e puntea pe care o aruncă făpturii permanent pentru a o lega de persoana Lui, e manifestarea, e deschiderea persoanei Lui.

Se face cu dreptate o deosebire între faptele cuiva şi rezultatul lor. Rezultatul este considerat ca stînd în afară de persoana care l-a înfiinţat prin faptele sale. La Iisus în nici un caz nu se poate vorbi de un rezultat în sensul acesta. Nu se poate concepe rezultatul lucrării Sale, de pildă,ca o descuiere a cerului pentru oameni, urmînd ca aceştia să intre fără a mai fi lipsă de El sau ca un depozit de har din care oamenii se împărtăşesc după ce El se dă la o parte. Iisus rămîne tot timpul uşa mîntuirii, calea şi viaţa.

Bern-Leipzig, 1942, p. 314, 316).

De rezultatul lucrării Sale se poate vorbi numai în sensul că a fost lipsă să grăiască oamenilor cuvintele vieţii şi să săvîrşească anumite fapte pentru a-i mîntui, dar rezultatul acesta de care se împărtăşesc oamenii este indisolubil legat de persoana Lui. Este El însuşi ca unul care a săvîrşit o anume lucrare, este El însuşi ca unul care s-a plasat într-o anumită atitudine faţă de oameni prin faptul că le-a vorbit şi s-a jertfit pentru ei, este El însuşi ca unul care s-a descoperit şi s-a fixat faţă de oameni, prin cuvintele şi faptele Sale, în înfăţişarea şi atitudinea de maximă iubire. Întruparea a fost premisa, a fost primul mare act al dragostei divine întoarsă către om. Ea a pus baza desfăşurării întregii descoperiri a uluitoarei Sale iubiri, care a mers pînă la ultimul capăt, cel al morţii. Descoperirea dragostei este pentru cel în favorul căruia se face una cu înfiinţarea dragostei. Pentru el, pur şi simplu, n-a fost, înainte de-a se arăta, dragostea. De aceea,descoperirea dragostei divine e condiţia creatoare a mîntuirii omului. Dar întoarcerea dragostei Fiului către om şi desfăşurarea arătării ei pînă la suportarea morţii pentru el, e în acelaşi timp o restabilire a omului în raportul de comuniune cu Tatăl, o satisfacere a legii de comuniune între om şi Dumnezeu, în conformitate cu care a creat Dumnezeu pe om, o omagiere a Tatălui din partea omului şi, ca urmare, o revărsare peste om a întregii fericiri care-i poate proveni în situaţia de partener al comuniunii cu Tatăl. Iisus Hristos, în atitudinea în care s-a descoperit prin manifestarea întregii Sale iubiri divine faţă de om şi a întregului Său omagiu de om faţă de Tatăl, este Subiectul care descuie inima învîrtoşată a oamenilor prin iubirea ce le-o arată, dar este şi omul peste care este revărsată toată bunăvoinţa Tatălui faţă de oameni şi în legătură cu care ne împărtăşim de dragostea Tatălui.

Astfel, rezultatul lucrării lui Iisus Hristos, prin care ne mîntuim, nu este decît starea Sa personală de la capătul deplinei manifestări a dragostei divine faţă de oameni şi a omagiului uman faţă de Dumnezeu-Tatăl. Ne mîntuim prin legătura cu Iisus Hristos care ne-a grăit şi îşi repetă cuvintele Sale de Dumnezeu prin gură de om şi care ne-a arătat prin moartea Sa nesfîrşita Sa iubire dumnezeiască, manifestînd prin aceasta şi întregul omagiu al omului faţă de

Dumnezeu-Tatăl şi avînd, ca urmare, asupra Lui, ca primul dintre noi şi pentru noi, dragostea Tatălui.

2. Cele trei demnităţi ale Mîntuitorului, în general

Lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos, deşi indisolubil legată de persoana Sa, atît în efectuarea cît şi în rezultatul ei de care ne împărtăşim, poate fi contemplată în ea însăşi, dat fiind că era necesară pentru mîntuirea oamenilor, avînd o însemnătate fundamentală.

În trei direcţii trebuia să se îndrepte lucrarea Mîntuitorului de reparare a firii noastre, de îndreptare a ei.

În direcţia refacerii legăturii cu Dumnezeu, legătură stricată prin păcat, Iisus trebuia să împace pe Dumnezeu cu omul. Aceasta nu se putea face decît prin slujba preoţiei. Preotul este cel ce stă între om şi Dumnezeu şi realizează împăcarea prin rugăciune şi jertfă.

Prin altă lucrare, Iisus Hristos trebuia să-i lumineze mintea omului cît a stat pe pămînt şi să continue această lucrare prin încredinţaţii Săi şi după înălţarea la cer.

Pe de altă parte, trebuia să-l întărească şi să-l susţină pe om pentru a putea merge pe drumul cel drept. Omul este slab, nu se poate conduce singur. Iisus a venit să-i sprijine voinţa prin conducerea Sa personală şi printr-o conducere mijlocită de organele Sale. Aceasta este lucrarea de conducător, de împărat. Iată necesitatea celor trei feluri de lucrări pentru restabilirea omenirii în starea primordială şi pentru mîntuirea ei. Aceste trei feluri de lucrări sînt trei slujbe, trei chemări.

Unul care slujeşte altuia este un slujitor, dar şi un om care merită toată cinstea. Serviciul lui este şi o slujire dar şi o demnitate. Prin urmare, nu greşim cînd numim aceste trei slujiri şi demnităţi. Unii spun slujire arhierească, dar demnitate împărătească. Se poate spune însă şi arhieriei lui Iisus Hristos demnitate, dar şi lucrării de conducere, servire, pentru că Iisus nu stăpîneşte pentru a umili şi

pentru a-şi satisface dorinţa de stăpînire, ci stăpîneşte pentru a mîntui, stăpîneşte ca mielul blînd, ca mielul care se sacrifică.

Aceste trei demnităţi sau slujiri nu sînt simple închipuiri de- ale noastre, simple cuvinte sau nume goale. De fapt,Iisus a exercitat în sensul cel mai propriu misiunea arhierească, a realizat cu adevărat împăcarea între omenire şi Dumnezeu, aducînd jertfă şi rugăciune, jertfa cea mai grea, şi rugîndu-Se ca nimeni altul. A săvîrşit şi săvîrşeşte cea mai înaltă lucrare de învăţător, de profet. Toată opera Lui este sau slujbă arhierească sau slujbă învăţătorească sau împărătească. Nu există act, cuvînt din viaţa Lui, care să nu poarte caracterul uneia din aceste slujiri. Toate manifestările Lui, toată respiraţia Lui se încadrează în una din aceste slujiri, aşa încît cele trei demnităţi nu sînt decît felul de manifestare şi activitate al personalităţii Lui în vederea mîntuirii oamenilor. Pînă în adîncimea fiinţei Sale, El este absorbit în aceste trei slujiri şi lucrări. Nici unul dintre oamenii, care sînt preoţi şi învăţători, nu este atît de identificat cu aceste slujiri ca Iisus Hristos. E şi greu omului să se identifice prin toată personalitatea lui cu slujirea preoţească, precum e greu pentru învăţător să se identifice deplin, încît toată personalitatea lui să aibă caracterul slujbei sale. Persoana lui Iisus Hristos, fiind deplin identificată cu cele trei slujiri, acestea nu mai sînt simple lucrări accidentale ale Lui, ci El însuşi e deplin arhiereu, deplin profet, deplin împărat. Prin urmare, cele trei demnităţi nu sînt titluri goale, ci caracterizarea cea mai justă a întregii Lui misiuni şi personalităţi divino-omeneşti. Însăşi misiunea pe care a îndeplinit-o El, rostul pentru care s-a întrupat şi pentru care lucrează, este exprimat în aceste trei slujbe sau demnităţi.

Am început să arătăm că aceste trei chemări reprezintă culmile misiunilor ce pot fi îndeplinite de oameni pe pămînt. Sînt cele mai frumoase şi cele mai necesare. Ele înnobilează viaţa omenirii şi încoronează toate celelalte activităţi ale ei. Dar, pe cînd la oameni le găsim acestea împărţite, la Iisus Hristos le găsim concentrate. Între oameni, unii sînt învăţători, alţii preoţi şi alţii împăraţi, dar în Iisus sînt

toate trei concentrate şi fiecare din aceste trei se află în El în gradul suprem.

Din ceea ce am spus despre indisolubila legătură între manifestările şi persoana Sa, dar şi din alte consideraţii ce le vom aminti, reiese că la Iisus nu avem numai fapte disparate şi accidentale de învăţător, de arhiereu şi de împărat, cum afirmă unii teologi protestanţi, ci el însuşi este, prin fiinţa şi misiunea Sa de Fiu al lui Dumnezeu întrupat, profet, arhiereu şi împărat. Dumnezeu în sine, în raporturile Sale interne, nu este nici profet, nici împărat, cu atît mai puţin arhiereu. Dar îndată ce creează o lume inferioară, însă totuşi spirituală, cu care voieşte să stea în raport, El este învăţătorul şi împăratul ei. În raport cu omul, Dumnezeu nu poate să nu fie învăţătorul şi conducătorul prin excelenţă al lui. Chiar dacă omul n-ar fi păcătuit şi Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, El tot ar fi fost învăţătorul şi împăratul lui. Arhiereu, însă, e Fiul lui Dumnezeu numai în urma căderii omului, ca cel ce se întrupează şi mijloceşte ca om la Dumnezeu. Dar, deşi e arhiereu ca om, totuşi, dacă acest om n-ar fi constituit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-ar putea fi arhiereu. Puterea arhieriei o dă omului tot Dumnezeu, căci cine poate avea ascultare la Dumnezeu, decît cel care se bucură de har înaintea Lui? Iar cea mai deplină ascultare ca om o are la Dumnezeu, fireşte, cel ce e,în acelaşi timp,Fiul Lui. Dacă demnitatea de învăţător şi de împărat a lui Iisus Hristos îşi are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhiereu, prin excelenţă, o are prin calitatea Lui de cel mai deplin Mijlocitor între om şi Dumnezeu, întrunind în persoana Lui, ontologic, şi pe unul şi pe altul, aflîndu-Se şi în tabăra lui Dumnezeu, care trebuie împăcat, şi a oamenilor, care cerşesc împăcare.

Dar, spunînd că demnitatea de învăţător şi de împărat a lui Iisus îşi are baza ultimă în dumnezeirea Sa, nu uităm că prin întrupare Fiul lui Dumnezeu devine altfel învăţător şi împărat decît înainte. Iar această nouă formă a demnităţii Lui de profet şi împărat stă în legătură cu omenitatea Lui, ca şi arhieria. Desigur, Fiul lui Dumnezeu este învăţător şi împărat al omenirii şi înainte de întrupare, dar, în

sensul precis cerut şi legat de lucrarea mîntuirii, toate cele trei demnităţi le are numai de la întrupare. Demnităţile îşi au temeiul în dumnezeirea Sa, nu le primeşte din afară. Dar ele exprimă misiunea în slujba căreia S-a întrupat. Le-a primit ca o îndatorire de la Tatăl şi,prin ele, înfăptuieşte opera mîntuirii. Iisus este unsul şi trimisul Tatălui în toate cele trei demnităţi.

Astfel, chemarea profetică a lui Iisus Hristos e altceva decît calitatea de învăţător a Fiului înainte de întrupare, deşi se explică prin aceea. La fel, demnitatea împărătească în planul mîntuirii este altceva decît demnitatea împărătească în ordinea creaţională pur şi simplu. Iar servirea arhierească este inima misiunii pe care şi-a luat-o prin întrupare, avîndu-şi indicaţia divină în sfatul cel etern al lui Dumnezeu sau, chiar, în hotărîrea dinainte de veci a Lui de-a crea fiinţe spirituale cu care să întreţină un raport de comuniune, ceea ce înseamnă, privind lucrurile dintr-un anumit punct de vedere, o umilire a lui Dumnezeu, căreia calitatea de arhiereu a Fiului îi dă o accentuată expresie.

Ca învăţător, în existenţa Sa preomenească, Fiul lui Dumnezeu învaţă pe oameni de departe, neintrînd cu ei în raport personal, ci comuinicînd în chip tainic numai unora voia Sa divină sau oferindu-le prin natură, prin împrejurările în care îi poartă sau prin profeţi, putinţa de-a cunoaşte pe Dumnezeu. Ca profet,însă, ia El însuşi chipul real al unui învăţător omenesc, grăind cu gură şi prin cuvinte ca ale oamenilor. Făcîndu-se profet, Fiul lui Dumnezeu, pe de o parte, se umileşte, dar, pe de alta, realizează comuniunea şi poate învăţa pe oameni în modul cel mai clar şi mai desăvîrşit. Profetul este tălmăcitorul voinţei lui Dumnezeu către oameni. Făcîndu-Se profet, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut El însuşi tălmaciul fiinţei şi al voinţei Sale sau, mai bine zis, şi-a exprimat-o fără intermediari, dar prin felul de exprimare omenesc. Dumnezeu vorbeşte şi după întruparea Logosului prin sugestiile neprecizate, dar impresionante, ale naturii şi ale experienţelor omeneşti. Dar, alături de Revelaţiunea aceasta naturală, insuficientă, ne grăieşte şi cu gura omenească prin Evanghelia Sa. Omul adulmecă voia lui Dumnezeu cu privire la sine

şi prin bolile sau necazurile ce le încearcă iar, cu privire la contemporani, şi prin glasul istoriei. Dar, auzind cuvîntul Domnului prin Evanghelie, îşi lămureşte deplin ce vrea Dumnezeu cu el sau cu lumea contemporană. Revelaţia naturală este o propedeutică la cea prin profeţi şi, în ultimă instanţă, la cea prin *însăşi* cuvintele rostite cu gura Fiului lui Dumnezeu denumit om, adică profet.

Tot aşa, ca împărat, în ordinea creaţională, Fiul lui Dumnezeu conduce Universul şi destinul omenirii în mod atotputernic înainte şi după întrupare, influenţînd istoria şi intervenind în ea, conducînd pe căi neprevăzute de om destinul lui, conservînd ordinea naturii şi guvernînd tot Universul cu observarea cadrelor elastice ale legilor şi puterilor naturale şi ale voinţelor omeneşti. El activează în planul acesta oarecum din ascuns, fără să intre într-un raport personal lămurit cu omul. Ca atare, El nu e într-o funcţie de trimis, nu are demnitatea de împărat ca un oficiu în slujba mîntuirii. Dar demnitatea de împărat în lucrarea mîntuirii o primeşte de la Tatăl ca o încredinţare, ca o slujbă şi ea se exercită altfel, nu prin atotputernicia care sileşte, ci prin adevărul care luminează, prin iubirea care cucereşte sufletele, prin jertfa de miel care înduioşează. În lucrarea mîntuirii, El realizează paradoxul Mielului care împărăţeşte. Desigur, distingem în activitatea lui Iisus cuvinte şi gesturi poruncitoare, orînduitoare şi întemeietoare. Dar porunceşte iubirea, care nu sileşte, ci îndeamnă. Sînt în viaţa Lui de Mîntuitor şi fapte de putere asupra naturii, asupra morţii. Dar e o putere manifestată prin organele naturii omeneşti şi pornită din duhul iubirii mîntuitoare. Într-un anumit sens, această demnitate împărătească este o demnitate chenotică. E un împărat ciudat în ochii gloatei care l-ar vrea suindu-se pe tronul puterii lumeşti. Dar un împărat care are asupra sufletelor ce-i aderă mai multă putere decît orice împărat pămîntesc. Ca lucrător al mîntuirii, este împărat al Bisericii, al împărăţiei cerurilor. Numai ca împărat al ordinii creaţionale înaltă şi zdrobeşte împărăţiile. Dar între aceste două chipuri ale demnităţii Sale împărăteşti este o strînsă legătură, nu numai pentru că, prin puterea împărătească manifestată pe planul creaţional, susţine, de pildă, prin Stat, ordinea, cadrul necesar în care

se realizează mîntuirea oamenilor, ci şi pentru că, manifestarea puterii Sale în frămîntările istoriei şi în experienţele dureroase ale vieţii individuale, îl ridică pe om spre primirea Sa ca Mîntuitor[1]. Chipul demnităţii împărăteşti pe planul creaţional se lasă pus în slujba imperialităţii mîntuitoare. Fără ca acel chip însuşi să contribuie la mîntuire, e purtat mai mult de îndelungă răbdare decît de severitate, prin el Iisus Pantocratorul vrînd să fie pedagog spre Iisus Mîntuitorul. Suferinţele şi pedepsele,chiar ale oamenilor neconvertiţi la El,nu au caracter de ultimă pedeapsă, ci urmăresc trezirea la conştiinţa că prin ele Dumnezeu îi caută ca Mîntuitor.

Am spus că demnitatea împărătească e şi ea una din cele trei demnităţi mai înalte de pe lume. Pe cît de nobile sînt demnitatea de învăţător şi cea de preot, tot pe atît de înaltă e şi demnitatea de împărat, în calitatea sa de conducător de suflet. De funcţiunea lui ţine să conducă pe oameni la ţintele cele mai bune şi drepte ale vieţii. Numai cel ce vrea binele celor pe care îi conduce e cu adevărat conducător. Oamenii nu posedă destule resurse de voinţă ca să păşească singuri la ţinta vieţii lor. Ei pot, totuşi, să ajungă la aceste ţinte dacă se găsesc conducători, care, prin autoritatea lor, să-i facă să se supună de bună voie şi să-i îndrume. Învăţătorul are misiunea să lumineze poporul. Dar nu toţi învăţătorii inspiră autoritate, deşi ei sînt în primul rînd indicaţi să împărtăşească convingeri şi certitudini. Preotul este mijlocitor. Are şi el autoritate asupra sufletelor, dar nu ţine de misiunea lui exclusivă conducerea oamenilor. Abia împăratul e cu adevărat conducător. Pentru mîntuirea sufletelor era necesar ca Iisus să posede şi această demnitate.

El întruneşte întru Sine toate cele trei demnităţi în grad suprem. În El îşi află şi această slujbă de conducător suprema ei realizare. El

1 Ideea aceasta, că în zguduirile istorice lucrează Iisus prin altă manieră spre a ridica pe oameni la raportul cu sine ca mîntuitor, o dezvoltă Hermann Sauer în epocala sa operă „ Abendländische Entscheidung ".

ne duce spre ţintele ultime ale vieţii, căci are autoritate asupra sufletelor cum n-are nici un conducător pe lume.

N-a existat conducător pe lume care să-şi menţină peste veacuri aceeaşi autoritate asupra sufletelor, aşa cum şi-o menţine El. Pentru Iisus au murit, mor şi vor muri, veacuri de-a rîndul, oamenii. Lui Iisus au fost, sînt şi vor fi în stare, cea mai mare parte din oameni,să I se supună cu toată fiinţa lor. Nu e supunere pentru vreun interes realizabil în lumea aceasta sau o supunere de suprafaţă, ci o supunere deplină pînă în cele mai intime fibre ale fiinţei omeneşti.

Calitatea aceasta de împărat o exprimă numirea Sa de Domn. Creştinul i se adresează : „ Domnul şi stăpînul vieţii mele ". În veacurile primare ale creştinismului numirea de Domn dată lui Iisus însemna Suveran absolut, căruia omul i se supune ca un sclav, Stăpîn absolut pe adîncurile fiinţei, Stăpîn pe viaţa şi pe moartea oamenilor. Aşa au experiat credincioşii pe Iisus, mai ales după înălţare, aşa îl numeau comunităţile primare creştine. Şi pînă azi noi înţelegem sub numele de Domn, atribuit lui Iisus, un sens cu totul altul decît acela de împărat lumesc. Iisus Hristos nu este un Domn care-ţi inspiră frică, ci un Domn a cărui autoritate este o bucurie pentru tine, un Domn căruia te supui cu cea mai deplină convingere. Credincioşii îl simt pe Iisus Hristos ca pe un Domn în care se pot rezema cu toată încrederea, ca pe un Domn care nu mai atîrnă, la rîndul lui,de altcineva. Ei simt că la El este ultimul izvor de putere, ultimul zid la care se pot adăposti. E o experienţă fericitoare pentru cel care o face.

Ce fericit e copilul cînd simte puterea, autoritatea tatălui său ! Cînd el ar simţi că tatăl său se clatină, ar înceta să mai fie fericit. Adevăratul conducător e experiat precum cel ce are puterea înlăuntrul lui, nu putere fizică, ci spirituală, precum cel ce ştie ce vrea şi e în stare să conducă la ţinta ştiută de El. Noi, oamenii, ne dăm seama că nu avem în noi siguranţa deplină. În Iisus Hristos simţim însă o siguranţă definitivă. Noi simţim conducătorii pămînteşti că posedă o autoritate limitată. Iisus Hristos este experiat însă ca unul care are putere şi, deci, autoritate absolută, care ne acordă un reazem nelimitat. Cel ce crede în Iisus Hristos are o încredere fără limite, ce nu poate fi întreruptă de nici o îndoială. Aceasta înseamnă

că Iisus Hristos e cu adevărat Împărat, e Domnul Domnilor, e Stăpînul absolut peste toată ființa noastră. Nu e un semn de inferioritate această experiență, ci ea dă celui ce o face o încredere, o siguranță neclintită în viață, căpătînd și el o putere asemănătoare cu a lui Iisus Hristos, care impune semenilor și îi face să se încreadă în El. Cu cîtă plăcere și bucurie rostește creștinul cuvintele : „ Domnul și stăpînul vieții mele ". E aci o devoțiune care absoarbe întreaga inimă a lui. Atunci se simte el cu adevărat tare.

Demnitatea de conducător în Iisus Hristos este strîns legată de demnitatea de învățător și de cea de preot, ceea ce nu înseamnă că ele nu se pot distinge. Cu atît mai mult se disting aceste demnități la oameni. Nu există om pe lume care să cuprindă în persoana sa toate aceste trei demnități. Totuși,un conducător care nu e în stare să fie și învățător, e un conducător orb. De asemenea, un învățător, care nu e, la rîndul său, în stare să conducă cu autoritate pe cei pe care îi învață spre țintele dorite, nu e învățător deplin. Conducător e și preotul care se jertfește, care își punea viața pentru mîntuirea sufletească a enoriașilor săi. Dar numai singur Iisus Hristos a realizat pe adevăratul conducător. Din pilda Lui își trag substanță formele noi ale relațiilor dintre conducători și aderenți. Aci se vede din nou justețea creștinismului, care rămîne mereu izvor de inspirație pentru oameni. Iisus Hristos este conducător în sensul spiritual al cuvîntului. El n-a venit să I se servească, ci să servească. Conducătorii popoarelor le supun pe acestea, pe cînd Iisus Hristos a venit, după cum spune El însuși : „ să-și dea viața pentru oameni ". Iisus Hristos nu stăpînește prin silă, prin sabie sau prin alt element de constrîngere, ci El cucerește voia oamenilor prin mijloace exclusiv spirituale. Adevărul și iubirea, acestea sînt mijloacele prin care stăpînește sufletele, acestea sînt forța, acestea sînt sabia Lui.

Cine experiază iubirea lui Iisus nu poate să nu-L iubească. Însă iubirea lui Iisus este experiată împreună cu autoritatea Lui și aceasta ne face să ne rezemăm în El cu toată încrederea. Iubirea lui Iisus este o iubire care a mers pînă la moarte pentru noi. La rîndul nostru, iubirea noastră pentru El e în stare să meargă pînă la moarte pentru El. Iisus a venit să ne cucerească, să ne înduioșeze prin puterea iubirii Lui.

De aceea se spune în Apocalipsă că Iisus e Împărat-Miel, că El domnește nu prin violență, ci prin blîndețe și prin sacrificiul Său. Nouă ni se pare acest lucru un paradox, căci știm că mielul este umil, este nebăgat în seamă; și, totuși, Mielul este împărat în creștinism.

*

Astfel, dacă dumnezeirea, fiind izvorul ultim al luminii, al purității și al puterii, Îl arată pe Iisus ca avînd în ființa Sa cele trei demnități, prin faptul că întrunește în ipostasul Său și omenitatea, devenind cel mai propriu Mijlocitor între Dumnezeu și oameni și singurul Mîntuitor, prin manifestarea deplină a dragostei divine, El apare și în noua calitate de Dumnezeu întrupat drept cel mai propriu purtător al puterii profetice, arhierești și împărătești. Iisus Hristos este, în baza teandriei Sale, ființial Profetul, Arhiereul și Împăratul,prin excelență. Cele trei demnități nu sînt altceva decît expresia ființei Sale mîntuitoare.

Peste tot, ridicarea unui om, ca ființă spirituală, nu se poate face decît printr-o activitate și, deci, printr-o dragoste de acest întreit caracter. Ele sînt manifestarea firească și inevitabilă a dragostei unei ființe spirituale superioare față de una inferioară, pe care vrea s-o ridice la egalitatea comuniunii și, deci, la fericire. De aceea, ele sînt tot ce este mai nobil pe pămînt în relațiile dintre oameni. Dar forma lor sublimă n-a fost realizată decît în Iisus Hristos.

VIII.
Demnitatea profetică

1. Iisus Hristos - cel mai mare profet

Misiunea de învăţător este una dintre cele trei misiuni culminante de pe lume.

Dar nu întrucît învăţătorul descoperă o lume impersonală de idei şi cunoştinţe tehnice, ci întrucît se apleacă asupra unui suflet cu dragoste, făcîndu-l să crească pînă la înălţimea sa[1], întrucît îi comunică nu lucruri exterioare, ci pe sine însuşi, urmărind o identificare de destin cu ucenicul său, o ridicare a lui în „ spaţiul " cel mai intim al său[2].

E o lucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea porneşte din dragostea învăţătorului, ca apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să facă să se nască şi cea a învăţăcelului, legînd printr-o dragoste tot mai adîncă cele două suflete şi înfiinţînd un raport de totală înţelegere şi de negrăită comuniune între ele. Drumul învăţăturii, ca adîncire a raportului între cele două persoane, este drumul spre comuniune, spre constituire a unei unităţi duale (Wirheit), fiind şi drumul „ mîntuirii " uneia din cele două persoane, al creşterii ei la rang de subiect capabil de comuniune.

1 „ Trei sînt care stăpînesc pe pămînt ", zice, în povestea lui Goethe, bătrînul, păşind între tînăr şi fecioară : „ Înţelepciunea, strălucirea şi forţa ". „ Ai uitat a patra putere, care stăpîneşte lumea de mai demult, mai general şi mai sigur ", obiectează tînărul, „ puterea iubirii "; la aceasta bătrînul răspunde rîzînd : „ iubirea nu stăpîneşte, ea formează (die Liebe herrscht nicht, sie bildet) şi aceasta e mai mult ". Cf. L. Binswanger, op. c. p. 265.

2 Asupra acestei distincţii stăruie L. Binswanger în monumentala sa operă citată, p. 237 şi altele.

Învăţătorul e cel ce-şi apropie mai intim sufletul său de sufletul altuia, misiunea lui e slujba în favoarea omenităţii, al dezvoltării ei în fiecare ins. Deşi în raportul învăţător- învăţăcel, primul are o poziţie superioară, ultimul se simte la fel de fericit; nici cel dintîi nu observă în trăirea sa intimă şi continuă superioritatea sa, nici cel din urmă inferioritatea sa. Fiecare uită de sine şi vede numai pe celălalt, atîrnîndu-şi tot rostul existenţei de el; nici unul nu se simte dezavantajat. E o ierarhie fără distanţă, fără mîndrie şi umilire.

Dacă este o inegalitate funcţională, ea constituie pentru cel superior o obligaţie de servire, nu un titlu de revendicări, iar la cel inferior ea e transformată în egalitate prin dragoste.

Respectul se împreună cu dragostea. Astfel,raportul învăţător-învăţăcel e modelul desăvîrşit al oricărei relaţii între fiinţele spirituale de grad deosebit.

Cît de departe de adevăr sînt teologii protestanţi cînd despart cuvîntul de dragoste, fie la Iisus Hristos, fie în propovăduirea Bisericii[1].

Întrucît Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat şi cu scopul de-a se face învăţător al oamenilor, El a trebuit să ducă la ultimă desăvîrşire chipul învăţătorului, adică al împreunării cuvîntului cu dragostea.

Dacă slujba de învăţător e tot ce e mai nobil pe pămînt, fiind legată de lumină şi avînd ca scop creşterea omului spiritual în dragoste şi comuniune, ea e de la Dumnezeu. Învăţătorul continuă pe Dumnezeu în opera de modelare a omului creat de El. La Dumnezeu este izvorul învăţăturii şi El singur are de la Sine capacitatea de-a Se face însuşi Învăţătorul desăvîrşit al oamenilor, înfiinţînd între El şi ei în formă perfectă raportul de Învăţător şi învăţăcel. Dacă propriu învăţătorului este să aibă dragoste faţă de învăţăcei mai înainte de orice dragoste a învăţăceilor faţă de el, Dumnezeu ca Învăţător întruneşte această însuşire în grad suprem,

1 Vezi, de pildă, E. Brunner în cărţile : **Der Mittler** şi **Wort und Mystik** sau K. Barth, care diluează revelaţia divină în Hristos, văzînd în El numai un cuvînt venit din depărtări inaccesibile omului, fără a aduce cu sine o apropiere mai simţită a lui Dumnezeu.

neprimind şi nefăcîndu-şi atîrnătoare dragostea Sa de a nimănui, cum e cazul la oameni.

Am putea spune că funcţia de învăţător este generală între oameni. Fiecare om a fost sau este învăţător al unuia sau mai multor semeni şi nici unul nu este învăţător al tuturor, ci e şi învăţăcel. Astfel, fiecare experiază răspunderea creşterii unor semeni, dar şi relativitatea capacităţii şi autorităţii sale de învăţător. Prin amîndouă se susţine înlănţuirea oamenilor şi, peste tot,slujba de învăţător relativ, cu dublul ei aspect de răspundere şi dependenţă, e una din legile generale prin care se realizează intimitatea între oameni, un element existenţial al structurii omului, indicînd spre o origine divină şi cerînd o împlinire printr-un Învăţător desăvîrşit, care, trebuind să fie om, nu poate să nu fie Dumnezeu în acelaşi timp. Împlinirea aceasta a avut loc în Iisus Hristos. El, fiind Învăţătorul absolut al oamenilor, n-a experiat dependenţa de alţi oameni în această privinţă, însă,tocmai de aceea, şi-a asumat în gradul suprem responsabilitatea faţă de ei, ceea ce l-a legat de oameni mai mult ca pe oricare altul.

Totuşi,Iisus s-a aşezat şi într-o stare de dependenţă, dar nu faţă de oameni, ci faţă de Dumnezeu, însă din pricina oamenilor. Căci Iisus nu este un învăţător pur şi simplu, ci un profet. Iar profetul este mai mult decît un învăţător, este transmiţătorul unei învăţături dumnezeieşti, ca trimis al lui Dumnezeu. El nu-şi ia învăţătura din mintea omenească proprie sau a altora, nici din experimentul ştiinţific, ci o primeşte de la Dumnezeu direct, avînd,prin urmare,un caracter deosebit de tot ce se poate cunoaşte prin raţionament sau experienţă omenească. Învăţătura aceasta este superioară prin faptul că se referă la fiinţa şi la voia lui Dumnezeu şi contribuie la mîntuirea omului. Dar,asupra acestor însuşiri, care deosebesc învăţătura profetului de toată învăţătura omenească, vom stărui mai încolo.

Aci remarcăm că profetul, fiind un trimis al lui Dumnezeu, fiinţa lui e un semn că există o anumită împrejurare care împiedică o cunoaştere directă a lui Dumnezeu de către fiecare om. Această piedică nu poate fi decît păcatul, odată ce simpla creaturitate a

omului nu opreşte pe Dumnezeu să-l destineze la o viitoare uniune deplină cu Sine. Este păcatul ca piedică de origine voluntară umană, care însă a infectat şi îngroşat puterea de înţelegere a omului. Căci realitatea pe care ar avea omul să o cunoască, chiar dacă n-ar sta în nimic altceva decît în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu, nu o poate cunoaşte întrucît nu se poate plasa în ea din pricina voinţei sale egoiste. Voinţa lui Dumnezeu de a-l face pe om să o cunoască nu ajunge. Trebuie să se silească şi omul să se purifice de păcat, adică de egoismul spiritual al mîndriei şi de egoismul senzual al plăcerilor şi patimilor.

Cum pot totuşi unii oameni, adică profeţii, să-L cunoască pe Dumnezeu, ca, la rîndul lor, să comunice voia Lui oamenilor ? Faptul se explică întrucîtva din caracterul moral excepţional al celor chemaţi să fie profeţi. Dată fiind voinţa lor întru totul înclinată spre Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu ar opera în ei o purificare printr-un act deosebit de rapid în eficacitatea lui, faptul acesta n-ar fi decît o excepţie care confirmă atît păcătoşenia marii mase de oameni, cît şi voinţa Lui de-a nu-i lăsa fără nici o comunicare de la Sine.

Profetul,fiind un mijlocitor al lui Dumnezeu către oameni,e o demonstraţie a păcătoşeniei lor, a separaţiei între Dumnezeu şi oameni. Acesta este un fapt care trebuie subliniat. Dar tocmai pentru că oamenii nu pot cunoaşte pe Dumnezeu direct, cunoaşterea lor trebuie să poarte caracterul credinţei. Profeţii fac pe oameni să creadă, nu să ştie; sau le transmit o cunoaştere întemeiată pe credinţă. Ei nasc, produc în oameni credinţa. Acesta este al doilea fapt. Şi iată cum înţelepciunea lui Dumnezeu întoarce lucrurile astfel încît, dintr-o situaţie dezavantajoasă a oamenilor, creează putinţa ca să-L cunoască prin credinţă, adică în chipul în care îi face să vieze. Fie deci că L-ar cunoaşte pe Dumnezeu direct, fie că Îl cunosc prin credinţă, mijlocind profeţii, rezultatul este acelaşi : viaţa în cei ce-L cunosc. Dumnezeu nu pate fi cunoscut fără ca însăşi cunoaşterea Lui să nu fie viaţă.

Chiar şi cunoaşterea profetului are mai mult un caracter de credinţă, decît de experienţă, de vedere directă. El se prezintă oamenilor cu o certitudine în care pipăim bărbăţia voluntară a

credinţei. Din certitudinea lui se aprinde certitudinea celor ce-l ascultă. E drept că Sf. Scriptură descrie diferite experienţe tainice şi vederi ce le-au avut profeţii. Dar acestea nu exclud credinţa, ci o implică. Dumnezeu tot nu se arăta descoperit El însuşi. Trebuia profetului credinţa ca să admită că sub toate aceste figuri e Dumnezeu. Epistola către Evrei cap. 11 vorbeşte apriat despre credinţa proorocilor (în special vers. 32 urm.). Aceasta ne confirmă teza că, dată fiind păcătoşenia oamenilor, nu există nici unul care să-L vadă pe Dumnezeu descoperit. Profeţii nu fac excepţie. Desigur, nu putem reduce experienţa dialogului cu Dumnezeu, pe care o au profeţii, la o simplă credinţă asemănătoare cu a celorlalţi oameni. Ei au un fel de experienţă a realităţii, a prezenţei divine, o „ vedere “, dar totuşi nu aşa încît credinţa să nu fie necesară. De altfel, credinţa fiecărui om este un fel de experienţă tainică ce s-a produs şi persistă în suflet despre realitatea lui Dumnezeu şi despre comunicarea celor crezute prin El. Credinţa are un caracter dialectic, fiind, pe de o parte, credinţă în sensul precis al cuvîntului, pe de alta, experienţă, „vedere“ tainică a celor ce nu se pot vedea.

Dat fiind că omul creşte cu adevărat la rangul de subiect responsabil faţă de Dumnezeu şi de semeni prin credinţă şi tot ea este puntea care leagă în chipul cel mai tainic şi mai intim sufletul celui ce o transmite şi pe al celui ce o primeşte, profetul care o produce se prezintă ca cel mai înalt dintre învăţători. Spre deosebire de vedere, credinţa avizează pe om la semenul lui. Prin vedere, prin ştiinţă, cei păcătoşi nu pot ieşi din păcatul lor, care constă în mîndrie, în egoism, în primirea şi gustarea izolată a unui bun spiritual. Numai credinţa îi aduce în comuniune, numai ea îi scoate din păcat.

Profetul este, astfel, pe de o parte, un om smerit. El nu „ ştie “, ci „ crede “. El nu se bizuie pe descoperirile şi raţionamentele sale, ci pe ceea ce-i comunică Dumnezeu. Dar, pe de altă parte,este omul celor mai depline certitudini. La fel, pe de o parte, el nu demonstrează prin raţionamente sau intuiţii învăţăturile sale, ci afirmă certitudinile sale, dar pe altă parte, sau tocmai de aceea, este învăţătorul care întrece pe orice învăţător omenesc, creînd în semeni aceleaşi

certitudini, născîndu-i la rangul de adevăraţi oameni şi legîndu-i cu sine şi între ei cu o dragoste adîncă, sinceră şi netrecătoare.

Despre Iisus, Sf. Scriptură ne spune că este supremul profet. Trebuie să aflăm la El, deci, atît smerenia profetului, cît şi însuşirile care îi dau locul suprem între profeţi.

De fapt, Iisus, ca profet, ca tălmăcitor omenesc al voii dumnezeieşti, deşi este însuşi Fiul lui Dumnezeu, e totuşi „ trimis “ de Tatăl şi, deci, împlineşte această chemare în necontenită legătură cu Tatăl. El se aşează în situaţie smerită faţă de Tatăl, cere încuviinţare Tatălui să descopere tainele divine şi asigură pe oameni de dragostea mîntuitoare a Tatălui, încrezător în consimţămîntul Lui.

Astfel, rugăciunea lui Iisus către Tatăl e nu numai manifestarea servirii sale arhiereşti, ci şi a celei profetice. Rugăciunea este o intersecţie a acestor două demnităţi ale Sale. Dacă prin servirea arhierească se prezintă lui Dumnezeu în numele oamenilor, iar prin chemarea profetică se prezintă oamenilor ca un trimis al lui Dumnezeu, în fond se tratează în ambele cazuri tot despre un om, despre omul care a fost cu adevărat consimţit de Dumnezeu să mijlocească împăcarea, apropierea între Dumnezeu şi oameni.

Iisus nu este un învăţător care să nu mai trimită la nimeni,în afară de El, atenţiunea oamenilor. Prin aceasta se micşorează în faţa oamenilor, se prezintă în numele Tatălui, făcîndu-Se învăţător şi, întru smerenie, şi întru necesitatea ca fiecare om să se reazeme pe Dumnezeu şi nu pe sine în problemele de care atîrnă destinul lui veşnic.

Dar, caracterul de mijlocitor între Dumnezeu şi oameni al lui Iisus,ca profet, constă, mai ales, în faptul că El tălmăceşte prin mijloacele fiinţei Sale omeneşti tainele voinţei divine.

Dacă Fiul lui Dumnezeu S-ar fi arătat descoperit, n-ar fi fost profet. Dar, El s-a coborît la nivelul omenesc, S-a făcut semen al nostru ca să aducă la putinţa noastră de înţelegere tainele dumnezeieşti. Profetul e tălmăcitorul omenesc al tainelor dumnezeieşti, e mijlocitorul lor către oameni, punîndu-le în vasele omeneşti. Iisus a implinit slujba de profet, însuşindu-şi, prin smerenie, mijloacele omeneşti de comunicare a lor. El se prezenta oamenilor

în chip smerit de om, El a făcut pentru ei slujba de profet. Cînd filosoful lasă pe altul să-i tălmăcească ideile în graiul oamenilor simpli, acel altul e un fel de profet al lui. Dar,cînd vine însuşi între cei mai simpli, adoptînd vocabularul lor, se face el singur profetul său. Pentru un om, funcţia de profet a lui Dumnezeu e o înălţare, pentru Fiul lui Dumnezeu e o coborîre, e o funcţie chenotică. Fiul lui Dumnezeu, coborîndu-Se însuşi să grăiască oamenilor în graiul priceput de ei, a venit în apropierea maximă de ei. Cît timp cineva trimite cuiva cuvînt prin intermediar, înseamnă că vrea să păstreze o distanţă. Cînd vine singur să vorbească direct, înseamnă că nu mai păstrează distanţa. Comunicarea prin cuvînt direct, din iubire, este apropierea supremă în ordinea vieţii omeneşti.

Fiul lui Dumnezeu, prin misiunea profetică, S-a făcut tălmaciul Său pe un plan inferior, a coborît pe o treaptă ontologică inferioară. A transpus cele dumnezeieşti în formele modeste omeneşti. S-a făcut „ înaintemergătorul Său ", cum spune Maxim Mărturisitorul. S-a pogorît ca un pedagog la înţelegearea omului, ca să-l ridice la cele dumnezeieşti[1].

El însuşi, ca subiect unic al celor două firi, este astfel conştient că e nu numai Dumnezeu, ci şi mijlocitor al lui Dumnezeu, întrucît nu dezvăluie dumnezeirea aşa cum este în sine oamenilor, ci o manifestă prin posibilităţile naturii omeneşti. Cel ce vorbeşte oamenilor e Dumnezeu, dar e Dumnezeu în rol de profet, de

1 „ Dascălul purtător de Dumnezeu (Sf. Grigorie de Nazianz) L-a numit înaintemergător al Său, ca unul ce S-a descoperit pe Sine, potrivit cu cele primite din Testamentul Vechi şi Nou, mergînd însuşi înaintea Sa prin ghicituri şi expresii şi tipuri şi, prin ele, ducînd spre adevărul de dincolo de ele ". Maxim Mărturisitorul, Migne P.G. 91, 1253 D. Vezi şi Hans Urs von Balthasar, op. c. p. 196. „ El a primit să fie creat fără schimbare în specia noastră, din iubirea nemăsurată de oameni şi să devină tip şi simbol al Său şi să se arate pe Sine din Sine simbolic. Astfel, prin Sine precum cel arătat a condus spre Sine precum cel cu totul ascuns cu toată creaţiunea, iar prin lucrările dumnezeieşti arătate ale trupului a dat oamenilor, cu iubire, indicii despre infinitatea nearătată şi ascunsă dincolo de toate, pe care nici una din existenţe nu o poate în nici un chip înţelege şi exprima ". P.G. 91, 1265 D; H.U. von Balthasar, l. c.

tălmăcitor al dumnezeirii Sale şi al întregii Sfinte Treimi. El este Dumnezeu şi profet în acelaţi timp, descoperitor şi acoperitor al dumnezeirii, Dumnezeu ce se îndeletniceşte singur cu descoperirea Sa, dar,totuşi prin tălmăcire, prin mijlocire, fiindu-şi singur tălmăcitor şi mijlocitor. Prin tot ce spune şi arată oamenilor,le îndreaptă atenţia la ceea ce e dincolo de cuvînt, de arătare văzută. Dumnezeirea e dincolo. Cuvîntul Său e numai mijlocire. Slujba Sa de învăţător al celor dumnezeieşti e una de mijlocire, de caracter profetic, nu de arătare neacoperită. El are continuu conştiinţa acestei misiuni şi lucrări. Expresia şi arătarea omenească nu sînt prin ele însele dumnezeirea; tot ce e omenesc, de altfel, nu are drept de ultimă instanţă în slujba de învăţare a celor dumnezeieşti, ci indică la ceea ce e deasupra sa. Iisus, ca învăţător-profet, nu vrea să se oprească atenţia oamenilor la Sine, în înfăţişarea şi cuvîntul Său omenesc, ci o trimite mai sus, la ceea ce nu se poate vedea şi exprima, la Dumnezeu, adică şi la Sine considerat ca mai mult decît e văzut şi auzit, mai mult decît „ Hristos după trup " (II Cor. 5, 16).

Se vede din cele spuse atît ceea ce are comun Iisus cu profeţii, cît şi ceea ce Îl arată ca profetul suprem. El e tălmăcitor, mijlocitor, trimis al lui Dumnezeu să înveţe pe oameni, nu se prezintă ca Dumnezeu descoperit, ci trimite la dumnezeire ca la o realitate dincolo de cuvîntul şi înfăţişarea Sa după trup. E o coborîre la nivelul omului. Dar, în acelaşi timp, profetul acesta e însuşi Dumnezeu. El trimite atenţia mai sus de cuvîntul şi de înfăţişarea Sa omenească, dar nu dincolo de Sine ca subiect (nu numai uman, ci şi divin) şi nu pe o cale străină de cuvîntul şi înfăţişarea Sa. La baza lor, la izvorul lor este El. Trimite şi la Tatăl, dar tot prin Sine[1].

Întrucît e profet, întrucît, aşadar, nu înfăţişează descoperit pe Dumnezeu ci prin tălmăcire, El trebuie *crezut* ca şi profeţii. Întocmai ca aceia, nici El nu demonstrează prin raţionamente şi intuiţii, ci

1 Ev. Io. 14, 8-9 : „ Filip îi zice atunci : Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl şi ne este de ajuns. Ci Iisus îi răspunde : Sînt cu voi de-atîta vreme, Filipe, şi tu nu M-ai cunoscut? Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl ".

afirmă certitudinile Sale. Şi puterea tainică a acestor certitudini face să se nască şi în sufletele auzitorilor certitudini identice, fără să fie lipsă de demonstraţii. Căci certitudinea însăşi are şi dă ceva din ceea ce se cheamă experienţă, vedere, ceva chiar superior „experienţei", „ vederii " raţionale sau ştiinţifice. Iisus, se înţelege,are numai „vedere", nu şi credinţă în sensul precis, ca ceilalţi profeţi. Dar, întrucît nu poate deplasa „ vederea " Sa, aşa cum e în sine, auzitorilor, ci le-o tălmăceşte învăluită în certitudinea Sa, aceştia nu pot să şi-o însuşească decît prin credinţă. Este însă o deosebire între credinţa ce-o acordă auzitorii profeţilor şi lui Iisus ca Profet-Dumnezeu. Deosebirea stă nu numai în aceea că certitudinea care emană din Iisus e de altă intensitate şi „ vederile " dumnezeieşti ce li le tălmăceşte au o amploare, o limpezime şi adîncime neasemănat mai mari, ci, mai ales, în faptul că profetul nu pretinde credinţa „ în persoana ", ci numai „ în comunicarea sa " (de altfel, aceste deosebiri au un temei comun).

Tălmăcirea profetului nu se referă la persoana sa. Firul ei duce spre Dumnezeu pe o cale exterioară profetului şi la un subiect, altul decît al lui. Încrezător în cuvîntul profetului, auzitorul uită de profet şi se duce cu credinţa în direcţia în care îl îndreaptă acest cuvînt. Mijlocirea profetului ţine doar o clipă. După ce-a indicat pe Dumnezeu, el se dă la o parte.

Iisus, însă, pretinde credinţa nu numai în cuvîntul, ci şi în persoana Sa. El cheamă pe auzitori prin cuvînt, de fapt, mai sus de cuvînt, dar totuşi spre Sine ca Dumnezeu, întrucît El însuşi şi în El însuşi e Dumnezeu şi nu afară de El. El e trimis al Tatălui, vrea să arăte lumii pe Tatăl, dar Tatăl e în Sine. Cuvîntul rostit de El nu serveşte ca indicaţie spre o realitate desfăcută de El. Cuvîntul nu arată o ţintă în afară de El, nu tălmăceşte o realitate străină, ci pe El însuşi. Cel ce vorbeşte şi cel despre care se vorbeşte nu sînt doi, ci unul şi acelaşi. La profet, cuvîntul e al omului, iar Dumnezeu e realitate străină de om.

La Iisus, ca Profet-Dumnezeu între cuvînt şi Dumnezeu, nu mai e o dualitate; cuvîntul e al lui Dumnezeu, nu al omului (sau al unui om care e totodată Dumnezeu) şi în el e Dumnezeu, nu omul, de

aceea,Dumnezeu nu trebuie căutat într-o direcţie străină de subiectul care l-a rostit, ci e însuşi cel care l-a rostit. Cuvîntul nu mai e gol de Dumnezeu, ca simplă săgeată spre El, ci are ca suport pe Dumnezeu. Cuvîntul, în acest caz,nu mai are valoarea pe care o are, detaşat de cel ce l-a rostit, întrucît e una cu subiectul ce-l rosteşte. Cînd e rostit, cuvîntul lui Iisus cuprinde în el realitatea dumnezeiască. Cuvîntul şi Dumnezeu sînt una. Auzitorii profeţilor credeau în cuvîntul lor ca într-o indicaţie spre Dumnezeu. Auzitorii lui Iisus cred în cuvîntul Lui ca manifestînd pe Dumnezeu însuşi. Cuvîntul îi leagă de Cuvîntător, nu-i trimite de la El. Cuvîntul profetului nu te poate elibera de conştiinţa că ceva omenesc se aşează între tine şi Dumnezeu. Cuvîntul lui Iisus te pune nemijlocit înaintea lui Dumnezeu. E o indisolubilă uniune între cuvînt şi realitate, între cuvînt şi Dumnezeu. De unde, îndeobşte, cuvîntul e al omului, îndrumînd,ca la ceva străin, la Dumnezeu, în Iisus cuvîntul omului, fără să înceteze de a fi al omului, e şi al lui Dumnezeu, căci omul care vorbeşte în acest caz e totodată şi Dumnezeu.

Dialectica revelaţiei lui Dumnezeu prin Iisus Hristos ca supremul Profet se prezintă deci astfel : Dumnezeu se descoperă aci direct, nu e la spatele unui subiect omenesc. Dumnezeu e însuşi cel ce vorbeşte oamenilor. Aceasta e experienţa tainică ce se dobîndeşte prin credinţă în faţa lui Iisus . Cuvîntul, însă, e omenesc. Taina stă în faptul că,deşi cuvîntul nu cuprinde arătarea descoperită a lui Dumnezeu, deci apelează la credinţă, totuşi produce certitudinea şi experienţa că cel ce-l rosteşte e Dumnezeu. Ceea ce se vede şi se aude e mediu şi instrument omenesc, dar acest instrument omenesc produce, ca o certitudine, ca o experienţă, credinţa că e mînuit de subiectul dumnezeiesc. Dumnezeu „ se descoperă ", cu alte cuvinte, în Iisus Hristos ca subiect dar nu ca realitate văzută. De prezenţa lui Dumnezeu ca subiect e sigur credinciosul, pe El ca subiect îl cunoaşte, îl experiază, chiar dacă nu vede dumnezeirea.

Desigur, descoperirea subiectului nu stă în „ vederea " lui. Subiectul nu se împărtăşeşte simţurilor. Constatarea prezenţei subiectului are un caracter spiritual-etic. În general, subiectul altora îl constatăm pe măsură ce devenim noi înşine subiect, contribuind

la aceasta în mare măsură credinţa, lăsînd să răsune în adîncul nostru etic realitatea altuia ca revendicare, ca poruncă, nu ca lucru ce ne stă la discreţie. Subiectul lui Dumnezeu ni se descoperă în Iisus ca o revendicare copleşitor de puternică, ca un Stăpîn absolut al nostru.

Dumnezeu se descoperă ca subiect în Iisus, prin cuvîntul Lui, celui ce se simte copleşit de şuvoiul de stăpînire, de autoritate poruncitoare, dar şi de iubire ce emană de la El revărsîndu-se în inima proprie[1]. (Observăm iarăşi cum demnităţile lui Iisus se întîlnesc, sînt ca un poliedru; Iisus ca profet e şi împărat). Întrucît Iisus se prezenta ca un om şi grăia prin cuvinte omeneşti, Dumnezeu nu se vedea. Dar, întrucît unii oameni s-au simţit înaintea acestui om ca înaintea lui Dumnezeu, El s-a descoperit. Pentru cei cărora s-a descoperit subiectul dumnezeiesc în omul Iisus, cuvintele prin care experiau autoritatea dumnezeiască a acestui subiect, nu mai erau cuvinte omeneşti ci dumnezeieşti. Ei nu mai puteau distinge între cuvintele Lui ca sunete omeneşti şi subiectul Lui ca Dumnezeu. Autoritatea Lui dumnezeiască sta în cuvinte. Ea nu se putea manifesta decît în ele. Cuvîntul omenesc al lui Iisus, fiind mijlocul necesar al arătării lui Dumnezeu între oameni ca profet, al descoperirii Sale ca subiect în starea de păcat în care se află oamenii, este însuşi subiectul divin în manifestarea Lui între oameni. El a fost impropriat de Dumnezeu, făcut chip de arătare al Său între oameni.

Cuvîntul lui Iisus, deşi omenesc, avea în el ceva ce întrecea omenescul. „ Mulţimile stăteau uimite de învăţătura lui, căci îi învăţa ca unul care are putere şi nu ca învăţaţii lor ", spune Evanghelia (Mt. 7, 29). Prin el, oamenii experiau însăşi infinitatea de iubire, de putere

1 Dacă acolo unde omul nu mai e în stare să facă actul de transcendere de la sine la lume, la alţii, e copleşit de deznădejdea lipsei de rost a existenţei şi ajunge la sinucidere, iar transcenderea cea mai deplină se realizează în întîlnirea iubitoare cu altul, în care se concentrează pentru eul propriu plinătatea existenţei (Vezi L. Binswanger, op.c.p. 596 ş.a.), în Iisus credinciosul are supremul izvor de viaţă, suprema transcendenţă şi, în relaţie cu El, experiază transcenderea care îi dă o sporire infinită a existenţei.

şi de autoritate a lui Dumnezeu, aşa cum, de altfel, experiem o anumită infinitate în raportul de iubire cu un semen al nostru.

Soeren Kierkegaard a vorbit de.un incognito desăvîrşit al lui Dumnezeu sub înfăţişarea de om (în scrierea : Einübung im Christentum) şi, ca urmare, el a socotit credinţa ca un act de pură şi eroică deciziune a credinciosului, ca o săritură în gol, cu încrederea că va găsi solul tare. Iisus apărea exclusiv ca om. Nici contemporanii Lui, nici noi nu ne putem sprijini pe nimic din manifestările Lui în hotărîrea de-a crede. Ea se alimentează exclusiv din îndrăzneala, din capacitatea noastră de risc.

Dar atunci am putea să credem oricărui alt om smerit că e Dumnezeu. Credinţa ar fi un act cu totul subiectiv, arbitrar.

Oricît ar fi vrut însă Kierkegaard, sau după el teologii protestanţi dialecticieni, să înlăture orice sprijin obiectiv al credinţei în Iisus ca Dumnezeu, tot au trebuit să admită unele. Aşa, de pildă, nici un alt om pe lume, care s-a comportat cu seriozitate şi nobleţe morală, n-a afirmat că este Dumnezeu, afară de Iisus. Dacă nu altul, cel puţin acest element îl admit toţi teologii amintiţi ca motiv obiectiv pentru care „ îndrăznesc " să creadă chiar pe Iisus ca Dumnezeu şi nu pe oricare alt om. Kierkegaard îşi mai sprijină „ îndrăzneala " credinţei şi pe unicitatea morală a lui Iisus . El a făcut în teologia protestantă cel mai mare caz de Iisus ca „ model " de viaţă. Dar acesta este unul din criteriile obiective clasice ale veracităţii, ale demnităţii de crezare a unui mijlocitor al Revelaţiei.

Deci,şi după aceşti teologi, a fost ceva în manifestările lui Iisus care-l ridica peste orice om. Admit şi ei că auzitorii au făcut experienţa aceasta. Atunci Dumnezeu n-a mai fost într-un incognito absolut.

Tot teologii dialecticieni acordă, pe de altă parte, cuvîntului lui Iisus virtutea de-a fi creat în auzitori şi de-a crea pînă azi în oameni certitudinea că El e Dumnezeu, deci văd în acest cuvînt o putere deosebită decît cea din cuvintele oamenilor.

Cuvîntul omenesc s-a făcut, deci, mijloc de revelare al lui Dumnezeu, de revelare ca subiect, nu de arătare, dar, totuşi, nu de simplă afirmare, ci de creare a unei experienţe, a unei „ vederi " în sufletele auzitorilor.

Desigur, autorevelarea lui Dumnezeu prin cuvînt şi manifestare omenească nu e egală cu autorevelarea lui Dumnezeu în mod descoperit, ci rămîne mult în urmă. Descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos e numai o descoperire sub vălul fiinţei şi mijloacelor de manifestare omeneşti.

Dar, totuşi, cuvîntul omenesc al lui Iisus dă nu numai certitudinea că El este Dumnezeu, ci e un mijloc prin care omul se scufundă în mediul dumnezeiesc, în infinitatea realităţii divine. Cuvîntul omenesc, în general, are caracterul tainic că nu poate fi circumscris în mod exact la un înţeles intelectual, ci aduce cu el şi ceva din fiinţa celui ce-l rosteşte, fiind o emanare a acelei fiinţe, o revărsare a ei în fiinţa auzitorului. Cel ce aude cuvîntul unui semen e în stare să-l distingă pe acela de orice alt om şi să-i contureze şi să-i simtă spiritual individualitatea. Revelaţia omului prin cuvînt nu e numai o revelaţie a gîndurilor lui, ci şi a fiinţei lui[1].

Cuvîntul lui Iisus încă are această virtute. Prin cuvîntul Său Iisus Hristos provoacă în auzitori experienţa dumnezeirii Sale. Dar chiar şi azi cuvintele lui provoacă această experienţă. Cuvintele lui Iisus din Evanghelii, abstrăgînd de coeficientul tainic ce li-l va fi dat persoana lui Iisus în momentul în care le rostea, sînt de aşa natură, încît, deşi luate din cuprinsul vocabularului omenesc şi inteligibile pentru om, au în ele virtualităţile unor sensuri nelimitate. Le înţelege şi omul cel mai simplu, pentru că sînt cuvinte din raza lui intelectuală. Dar îl satisfac şi pe cel mai subţire intelectual. Şi nici unul nu consideră că a epuizat înţelesul lor, ci simt că şi-au însuşit numai o mică parte din el. Fiecare face experienţa celui ce, coborît în marginea mării, deşi e în contact cu ea, nu poate spune că o cunoaşte în întregime.

---

1 Cuvîntul, ca şi orice altă manifestare a omului, e ceea ce se cheamă azi în psihologie o configuraţie (Gestalt), un simbol, care într-un contur precis limitat cuprinde tot adîncul indescriptibil al unei persoane, chiar infinitul unei iubiri. Tragicul este că o judecată pozitivistă poate să vadă numai conturul precis, material sau raţional, dintr-un astfel de simbol. Dar acela e orb în faţa realităţii. (Cf. L. Binswanger, op. c.).

Cuvintele Evangheliei reprezintă şi ele o uniune ipostatică a omenescului şi dumnezeiescului, fiind o manifestare a ei.

Desigur, credinţa, în sensul precis al cuvîntului, e necesară. Oricît de copleşitor s-ar fi manifestat prin cuvînt şi faptă Iisus Hristos, o rea-voinţă putea luneca de sub puterea graiului şi manifestării Sale de subiect dumnezeiesc.

În faptul că nu toţi au fost obligaţi să constate că Iisus e Dumnezeu, stă cauza pentru care amintiţii teologi protestanţi ar vrea să socotească pe Dumnezeu ca prezent cu totul incognito în Iisus şi credinţa ca fiind exclusiv un act de îndrăzneală subiectivă. Fenomenul acesta se explică însă suficient dacă luăm în considerare şi factorul păcat din om. Revelaţiunea se prezintă, de fapt, cu criterii şi însuşiri obiective, care o disting de tot ce e simplă manifestare omenească, însă experienţa de către om a acestor criterii şi însuşiri obiective e în funcţie de voinţa omului de a călca peste orgoliul egoist şi autonomist. Dacă vrea cineva să asculte cu seriozitate cuvîntul lui Iisus, biruindu-şi uşurătatea prejudecăţilor păcătoase, nu se poate să nu facă experienţa că aci îl întîmpină o realitate supraomenească. Credinţa e şi chestiune de voinţă, căci tot ce spune şi face Iisus poate fi lăsat să lunece peste epiderma auzului şi văzului sau poate fi răstălmăcit, volatilizîndu-se tot ce are deosebit - şi, astfel, ea e act de decizie - dar nu e mai puţin adevărat că, chiar prin faptul că e necesară această uşurătate pentru fofilarea a ceea ce prezintă deosebit de tot ce e omenesc Iisus, acest ceva deosebit există şi dacă omul nu se sileşte să-l bagatelizeze, ci îi acordă atenţia cuvenită, face experienţa care îi întemeiază *credinţa*.

Este, aşadar, întîi, ceva obiectiv în manifestarea spirituală a lui Iisus care ciocăneşte la uşa inimii, a voinţei noastre şi ne surprinde. Acesta e primul moment al raportului omului cu Iisus. Al doilea moment este atitudinea pozitivă sau negativă faţă de acest ceva obiectiv. Firească este mişcarea pozitivă a fiinţei noastre, care e o prelungire a momentului de surpriză, o recunoaştere a elementului de noutate absolută care ne întîmpină din Iisus Hristos. Atitudinea negativă este o retezare, o stăvilire a primului flux al fiinţei noastre şi o acoperire a elementului de supraomenitate care ne surprinde în

Iisus Hristos, deci, este o pornire nefirească, dar potrivită cu obişnuinţa noastră de amorţire în păcat, de opacitate faţă de tot ce ar încerca să spargă orizontul nostru egoist şi comoditatea noastră autonomistă, care nu voieşte să accepte un stăpîn şi încă unul absolut cum e Dumnezeu.

Astfel,credinţa în Iisus Hristos ca Dumnezeu sau experienţa pe care se întemeiază şi cu care e una credinţa, se naşte din doi factori: unul obiectiv şi altul subiectiv. Prin factorul subiectiv e văzut cel obiectiv. Aşa se explică aparenta lui valoare de factor decisiv sau chiar unic. Aceasta însă nu înseamnă că factorul subiectiv s-ar putea produce fără prealabila existenţă a celui obiectiv. Factorul subiectiv e stimulat de cel obiectiv, fără ca acesta să-l silească pe cel dintîi a se produce.

*

Rezumînd cele spuse despre Iisus ca profet în raport cu ceilalţi profeţi, comun cu ei are următoarele :

1. Iisus oferă, ca şi preoţii, o cunoaştere a lui Dumnezeu prin tălmăcire în graiul omenesc, prin mijlocire, nu prin arătare, constituind astfel o smerire a Fiului lui Dumnezeu la nivelul oamenilor.

2. De aceea, el naşte credinţa, certitudinea, în oamenii care *voiesc* să creadă, nu vederea pe care *trebuie* să o admită oricine. Dar chiar prin aceasta primirea celor dumnezeieşti e un pas de ieşire din păcat. Tocmai împrejurarea că omul, din cauza păcatului, nu e în stare să „vadă" cele dumnezeieşti, deci, trebuie să i le apropie cineva prin credinţă, Dumnezeu o foloseşte pentru scoaterea lui din păcat.

Dar Iisus depăşeşte pe toţi profeţii, fiind supremul şi ultimul profet, întrucît :

1. Mijloceşte legătura şi tălmăceşte voia lui Dumnezeu către oameni, nu ca pe a unui subiect străin, ci ca pe a Sa.

2. Revelaţia divină pe care o realizează El este, de aceea, nu numai cea mai deplină posibil, prin amploarea şi limpezimea ei, ci şi de alt caracter, întrucît prin El oamenii fac experienţa raportului de eu-tu cu Dumnezeu. Cînd o persoană ne vorbeşte direct şi nu prin intermediar, experiem realitatea ei într-un mod cu mult mai intensiv. Şi, prin profeţi, dobîndim certitudinea că Dumnezeu e subiect, deci

tocmai ceea ce aflăm şi prin Iisus. Dar prin profeţi experiem pe Dumnezeu ca pe unul care a vorbit adineauri cu un semen al nostru, însă acum a plecat întorcînd spatele. În Iisus îl avem pe Dumnezeu permanent cu faţa către noi, vorbindu-ne fiecăruia, îl avem în maximă apropiere şi nu la distanţă de noi.

3. Profetul ne leagă de sine prin certitudinea ce ne-o transmite şi o avem în comun cu el despre Dumnezeu ca Stăpîn al tuturor. În ultima analiză privim însă toţi dincolo de profet, spre Dumnezeu care e în afară şi pe deasupra comuniunii noastre omeneşti. Iisus ne leagă de Sine ca de centrul ultim. El nu ne dă numai certitudinea despre Dumnezeu, ci, întrucît ne aşează în comuniune cu Sine, ne aşează în comuniune cu Dumnezeu.

4. Astfel, Revelaţia în Iisus e totodată mîntuire, căci,pe cînd profetul e un om pe care Dumnezeu îl pune să vorbească pentru Sine,aici vorbeşte El însuşi. Cuvintele aici formează puntea de comuniune şi,deci,de putere de la El la oameni. Cuvintele omeneşti nu mai sînt ceea ce îl desparte pe Dumnezeu de oameni, ci ceea ce-l pune în legătură directă cu ei.

Profetul, arătînd pe Dumnezeu ca pe Cel ce caută să-şi facă cunoscută voia Sa oamenilor şi ca pe Cel ce prin credinţă vrea să-i scoată din egoismul păcatului, în comuniunea dragostei şi a încrederii, dar nerealizînd însuşi această comuniune cu Dumnezeu, e un început care îşi cere continuarea, o făgăduinţă care îşi cere împlinirea. Profetul e premergătorul intrării lui Dumnezeu însuşi în comuniune cu oamenii, în singurul mod posibil, prin întrupare. Dacă admitem profetul, dacă recunoaştem că Dumnezeu a căutat să vorbească oamenilor prin gură de om, nefiind altă posibilitate, în mod necesar trebuie să admitem şi coborîrea Sa între oameni în rol de profet. Dacă admitem peste tot o Revelaţie divină prin om, trebuie să admitem întruparea lui Dumnezeu ca împlinire a ei, a sensului ei; dacă negăm întruparea lui Dumnezeu, negăm implicit orice Revelaţie prin mijlocirea subiectului omenesc. Dar prin aceasta negăm cel mai profund temei al încrederii omului în om, al referirii unuia la altul. Raportul între eu-tu nu mai e zidit pe faptul fundamental că numai prin el se comunică certitudinea de credinţă de la unul la altul. Fără

Revelaţia prin om, fără profet, se destramă comunitatea omenească şi, în general, dispare de pe lume certitudinea în existenţa lui Dumnezeu ca putere susţinătoare a societăţii omeneşti. Dacă negăm necesitatea şi rostul profetului, nu mai apare ca necesară şi nici chiar ca posibilă, nici întruparea. Aci stă unul dintre cele mai puternice argumente pentru divinitatea Vechiului Testament, pe care unii ar vrea să-l înlăture.

Numai Revelaţiunea prin om sfinţeşte şi întemeiază raportrurile între oameni. Numai prin faptul că Dumnezeu face pe om instrumentul descoperirii Sale altui om, dînd cea mai înaltă acoperire acestei monede circulatorii care e faţa omului, acordă fiecărui om o înaltă valoare în ochii semenului. Iar această voinţă de valorificare a omului în faţa semenului nu se realizează deplin decît prin arătarea lui Dumnezeu însuşi ca *tu* omenesc, întrunind într-o unitate,subiectul omenesc cu subiectul dumnezeiesc, ca desăvîrşire a ideii de profet.

Ne vom opri acum şi la caracterul şi cuprinsul învăţăturii pe care a dat-o oamenilor ca profet suprem Iisus Hristos. Desigur că ea nu e dată pentru a fi folosită ca un corp de doctrină de sine stătător, ci ca o manifestare mereu actuală a Fiului lui Dumnezeu devenit om. Nu e mai puţin adevărat,însă,că nu putem fi indiferenţi la ce-a spus şi la ce spune Iisus Hristos. Importanţa covîrşitoare o are faptul că Dumnezeu a binevoit să intre în comuniunea dialogului direct cu omul. Dar comuniunea aceasta nu poate fi considerată ca un cadru care s-ar fi putut umple cu indiferent ce împărtăşire de cuvinte. Între faptul dialogului direct şi permanent între Dumnezeu şi om şi între caracterul şi cuprinsul „ învăţăturii " comunicate în cadrul lui este o strînsă legătură; am putea spune că ultima nu e decît o explicitare a primului şi a temeiurilor şi scopurilor lui. Noi, totuşi, n-am putea deriva învăţătura din simpla comuniune, dacă aceasta n-ar fi avut, de pildă, timpul necesar să se expliciteze.

De aceea, este de cea mai mare importanţă preocuparea cu învăţătura, dar întotdeauna în funcţie de comuniunea pe care o exprimă şi o luminează şi o urmăreşte, fiind o învăţătură care serveşte astfel vieţii, raportului viu între ascultător şi cel ce o împărtăşeşte.

În învăţătura Sa, Iisus spune cine este, cine L-a trimis între oameni şi, prin aceasta, descoperă taina Sf. Treimi, dragostea Ei faţă de omul căzut, scopul pentru care s-a întrupat Fiul, adică mîntuirea oamenilor, calea pe care va realiza această mîntuire, cuvîntul nefăcînd decît să premeargă şi să tălmăcească fapta de dragoste şi jertfa Sa. Mai departe, ea cuprinde îndemnuri către om să nu respingă dragostea lui Dumnezeu, apeluri la intrarea în comuniune cu El prin credinţă şi dragoste.

Toată învăţătura Sa poate fi considerată, fie ca descoperire supremă - în limitele permise de capacitatea omului pămîntean - a lui Dumnezeu, fie ca mijloc spre mîntuirea omului, întrucît descoperirea nu are alt scop decît mîntuirea. Revelaţia e prezentarea lui Dumnezeu în lucrarea mîntuirii omului şi explicitarea acestei lucrări. Înţelegerea învăţăturii, ca înţelegere a lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu, şi, cu aceasta,a tuturor temeiurilor acestei lucrări, care stau în fiinţa şi voia Lui, o are într-un grad suficient numai cel ce se află sub însăşi lucrarea divină, adică în dialogul mîntuitor, în raportul faptic cu Dumnezeu care ni se revelează mîntuindu-ne şi ne mîntuie revelîndun-ni-se. Cine rămîne simplu spectator, angajîndu-şi numai raţiunea întru înţelegerea învăţăturii, nu pricepe esenţialul, multe i se par absurde, iar cele potrivite raţiunii sale, îi rămîn teorii moarte[1]. Numai cine se lasă răpit întreg în raportul viu cu Dumnezeu pricepe. De aceea spune Evanghelia : „ Căci de la pîini nu pricepuseră nimic, *deoarece inima lor era învîrtoşată* " (Mc. 6, 52). Şi,de aceea, prevesteşte Iisus că învăţătura Sa o vor pricepe ucenicii deplin abia cînd se va pogorî Duhul Sfînt (Io. 14, 26). Iisus n-a venit să dea doar minţii o nouă doctrină, nici să răspundă la fel şi fel de întrebări ale

---

1 Poetul Paul Valéry a spus odată : „ Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint " (Variété II, 135), iar L. Binswanger (op. c. p. 111), de la care luăm acest cuvînt, continuă : „ Prin aceasta, el vrea să spună că există o instanţă a cărei înţelegere e mai adîncă decît a judecăţii şi a osîndirii. Această instanţă nu poate fi decît iubirea, căci numai ea poate atinge fondul ". „ Cînd lumea judecă asupra iubirii şi a celui ce iubeşte, judecă fals ".

curiozității intelectuale. Unei singure întrebări a venit El să-i dea răspunsul, dar celei mai mari, mai fundamentale, mai chinuitoare, întrebării care frămîntă nu numai mintea, ci omul total, ridicîndu-se permanent din adîncul lui, nu de la periferia mintală. Este întrebarea omului : ce să fac ca să mă mîntuiesc ? Iar răspunsul lui Iisus, care n-a fost nici el un răspuns teoretic, ci o lucrare divină, adică arătarea lui Dumnezeu, tălmăcită prin învățătură, n-a fost un îndemn la însușirea unei doctrine, ci la intrarea în raportul de dragoste cu Dumnezeu, la așezarea omului în relație vie cu lucrarea mîntuitoare a Lui. Iisus n-a spus tînărului, care l-a întrebat ce să facă să moștenească viața de veci : „ Memorizează bine doctrina mea ", ci : „ Iubește pe Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată suflarea ta, iar pe aproapele, ca pe tine însuți ".

Această intrare în raport cu Dumnezeu Mîntuitorul nu exclude cunoașterea, ci de abia ea înseamnă cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu : „ *Iar viața veșnică aceasta este : ca să Te cunoască pe Tine unul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L- ai trimis*" (*Io. 17, 2*).

2. Puterea revelatoare a cuvîntului omenesc

Chemarea profetică a lui Iisus înseamnă slujba de descoperire supremă a lui Dumnezeu, apropierii Lui maxime, prin cuvînt omenesc. Mijloacele de confirmare ale cuvîntului au rolul secundar de confirmare dar nu de tălmăcire. Profetul e profet în primul rînd prin cuvînt. La Iisus, elementele obiective care sprijină cuvîntul sînt cu mult mai impresionante ca la ceilalți profeți, de aceea, El este profetul cel mai confirmat de criterii obiective. Dar, principal, ele se orînduiesc totuși în slujba arhierească și demnitatea împărătească. În fiecare demnitate iese altceva pe primul plan, în lumină plină.

În profeție rolul principal îl are cuvîntul.

În legătură cu acest fapt, două lucruri trebuie scoase în evidență: a) capacitatea cuvîntului omenesc de-a fi instrument de revelare și b) forța revelatoare cu totul deosebită a cuvîntului profetic,

care îl distinge de cuvîntul oricărui alt om și îl arată ca avînd și în sine, nu numai în criteriile adiacente, o putere obiectivă revelatoare. Iar cînd zicem putere revelatoare, zicem,în același timp, putere producătoare de credință, căci efectuarea deplină a Revelației se realizează prin nașterea credinței în om. De asemenea, cînd vorbim de puterea producătoare de credință, vorbim de puterea modelatoare de suflet, cunoscute fiind transformările necontenite și profunde pe care le produce credința în oameni.

a) Cuvîntul omenesc are într-adevăr o mare, o misterioasă putere. El micșorează sau face să dispară realități masive și poate crea altele. Uneori, lumile pe care le face să dispară sînt reale, iar cele pe care le creează sînt imaginare, dar,de multe ori, realitatea e în cel mai propriu înțeles ceea ce creează el. Un cuvînt bun adresat cuiva în față sau prin altul creează în el stări și virtuți reale care îi prelungesc viața sau chiar i-o mîntuie în veci. Cuvîntul adună sau dezbină pe oameni, influențînd decisiv soarta colectivității sociale. Dacă avem în vedere că, chiar lumile pe care pare a le crea cuvîntul pus în slujba fanteziei, nu sînt create dezinteresat, de dragul lor, ci, în ultimă analiză, pentru a le oferi altora ca o concepție, ca o normă mai justă de comportare, ne dăm seama că funcția cuvîntului nu stă în revelare gratuită și teoretică de mistere[1], ci el exprimă o pretenție, un îndemn, o voință de-a obliga și are o uriașă putere de-a trezi obligativitatea altuia, de a-l determina într-o direcție sau alta. Cuvîntul revelează astfel un subiect, pretinzînd și, aproape regulat, realizînd o anume determinare a altui subiect. Funcția lui revelatoare este strîns împletită cu funcția etică, revelînd o atitudine și obligînd la o atitudine. Uneori descoperă și obligă la o atitudine într-o chestiune măruntă, alteori într-una care angajează pe om fundamental, față de înseși temeiurile existenței. De la această funcție nu face excepție cuvîntul care absolvă pe semen de o îndatorire sau alta sau de toate. Este și în acesta un îndemn, revelînd un subiect și o atitudine și pretinzînd

---

1 Ideea aceasta stă la baza întregii filosofii a lui Lucian Blaga, care e lipsită de orice obligament etic.

sau chiar realizînd una similară în alt subiect. Lumile care se zugrăvesc sau se alungă cu magică putere de incantaţie, argumentele de o impunătoare stringenţă logică, servesc scopului de-a convinge pe altul, adică revelează un subiect care se străduieşte şi, de multe ori, reuşeşte să convingă pe altul de a-şi însuşi o cugetare şi o atitudine asemănătoare. Numai faptul că intervine cuvîntul (cugetarea) unui al doilea subiect, face ca determinarea produsă de cuvîntul celui dintîi să se atenueze sau să se modifice. Nu există om care, vorbind sau scriind, mai amplu sau mai concis, să urmărească simpla revelare dezinteresată a gîndurilor sale şi nu o cîştigare a semenului pentru ceea ce vede el şi cum vede, pe baza unei atitudini dinamice faţă de lume. E de sine înţeles că nimeni n-ar vorbi dacă n-ar fi cine să-l asculte; nimeni n-ar folosi cuvîntul ca simplu penel al zugrăvirii lumii sale, indiferent că o vede cineva. Dar ascultarea pe care o aşteaptă şi o presupune, ca un impuls aprioric al cuvîntului său, este nu o ascultare pasivă, ci un răspuns, fie el şi tăcut. Iar dorinţa este ca răspunsul să fie de aprobare şi nu de o simplă aprobare teoretică, ci de una care să devină forţă determinată a vieţii aceluia. Cuvîntul nu are caracter monologic, ci dialogic şi nu are rostul pictării unor lumi statice, ci e sămînţa dinamismului aruncată în sufletele oamenilor şi în raporturile sociale, e aluatul spiritual al necontenitei mişcări istorice. Funcţia lui revelatoare nu poate fi separată de puterea şi de misiunea determinatoare a semenilor, de tendinţa de-a spori sau modifica realitatea prin spiritul altora. Dacă este aşa, cuvîntul implică o mare răspundere pentru fiecare om de a-l folosi potrivit cu rostul lui pozitiv, cu adevărat creator şi nu dizolvant, de-a îndemna prin el pe altul, de a-l ajuta să crească, să vadă şi să pornească pe calea cea dreaptă.

Chiar cuvîntul simplu, afirmarea neargumentată şi neîmpodobită în descripţii atrăgătoare, are o uriaşă putere de determinare asupra oamenilor. Printr-un cuvînt poţi pune piatră de hotar pentru renaşterea sau salvarea unui om sau îl poţi împinge la pieire. Prin cuvînt pot fi trezite neamuri întregi la o nouă viaţă. De cuvîntul pe care îl rosteşti nici nu ştii soarta cîtor oameni atîrnă şi în ce măsură. Apostolul Iacob a asemănat, cu drept cuvînt, limba cu

cîrma corăbiilor, care, deşi mică, duce după ea atîtea poveri sau cu frîna calului sau cu o scînteie de foc care aprinde codri (Ep. cap. 3, 3-9).

Cuvîntul e cea mai mare putere de pe lume, nu întrucît zugrăveşte realităţi statice, ci întrucît determină voinţele omeneşti, modifică temeiurile spirituale ale lumii. Prin cuvînt se arată omul subiect plin de putere asupra altor oameni. Cuvîntul zideşte şi dărîmă în ordinea spirituală, deci în cea mai importantă. Dacă cuvîntul omenesc are o atare putere de creaţie, ne putem gîndi în ce înţeles desăvîrşit e creator Cuvîntul dumnezeiesc.

Cuvîntul e cea mai mare forţă spirituală a celei mai înalte fiinţe create. Prin cuvînt, fiecare din oameni dispune asupra semenilor, putînd face un bine sau un rău enorm. Avînd fiecare om cuvîntul şi, dată fiind funcţia etică a acestuia, este evidentă responsabilitatea ce e legată de această putere. El trebuie folosit numai pentru zidire, nu şi pentru dărîmare. Adică,numai pentru trezirea şi susţinerea în om a responsabilităţii faţă de semeni, a ceea ce constituie fiinţa lui etică, elementul caracteristic al omului, însuşire pe care o exprimă chiar cuvîntul. E absurd să se ridice cuvîntul împotriva sa însuşi sau a temeliei sale.

În forţa creatoare a cuvîntului, de care dispune omul, stă şi putinţa de-a face uz periculos de el. Omul poate crea prin cuvînt realităţi noi, dar realităţi normale, sănătoase sînt numai cele conforme cu realitatea şi cu voia divină, adică realităţile dragostei între oameni şi ale tuturor virtuţilor de care e întovărăşită şi condiţionată. Realităţi sănătoase sînt numai cele pe care cuvîntul le creează zidind sufletele, chemîndu-le la obligativitate şi răspundere, adică numai realităţile pe care le creează rămînînd în cadrele destinului şi funcţiei sale etice. Cuvîntul poate crea însă şi realităţi anormale, potrivnice realităţilor adevărate şi neconforme cu voia divină. Fie că numim însăşi realităţile acestea anormale, mincinoase, fie că numim astfel descripţiile şi argumentele prin care se produc, cuvîntul, aci,nu mai stă în slujba adevărului, ci a minciunii. Puterea minciunii de a se impune vine din puterea cuvîntului de-a crea orice fel de realităţi. Cuvîntul poate crea într-un om o stare de duşmănie. Ea e reală, dar nu e realitatea

normală, conformă cu voia lui Dumnezeu, ci o realitate bolnavă, chinuitoare, suferind de anumite lipsuri, o realitate schimonosită, falsă, putem zice.

Cuvîntul omului a decăzut aproape pe toată linia la această funcţie de slujitor al minciunii, în loc să slujească adevărului cu care este legat prin sensul său.

Numai deoarece cuvîntul are funcţia de revelare a subiectului propriu şi de obligare a semenului, înţelegem de ce s-a dăruit fiecărui om, dat fiind că, prin el, fiecare e învăţător al altora.

El nu s-a putut da pentru simpla revelare a unor lumi care s-ar descoperi unuia sau unora mai bogat sau, în mod deosebit, în raport cu alţii. În cazul acesta, de ce s-ar bate aceste lumi cap în cap ? De ce ar fi atîtea contraziceri între ele ? Sau de ce ar avea toţi oamenii însuşirea cuvîntului, pe cîtă vreme numai unii sînt în stare să vadă şi să reveleze lumi de mistere ?

Nu pentru o funcţie precumpănitor revelatoare e dat cuvîntul. Oamenii şi-au descoperit, în fond, atît de puţine lucruri noi, esenţial noi, de cînd e lumea. Şi, totuşi, fiecare om aduce prin cuvînt o revelaţie nouă pe lume, revelaţia cea mai esenţială şi mai determinantă în cercul semenilor săi, aceea a unui subiect nou.

Fiecare om are cuvîntul, pentru că fiecare e îndreptăţit şi chemat la revelarea subiectului său şi la trezirea responsabilităţii semenului faţă de datoriile lui, care sînt totdeauna datorii ale comuniunii şi ale locului şi ale momentului concret. Numai deoarece cuvîntul are ca ultimă misiune pe cea etică, deşi toţi oamenii îşi sînt reciproc învăţători, nu se produce o zăpăceală de minţi, ci pot creşte toţi ca personalităţi etice, împlinindu-şi datoriile concrete unii faţă de alţii. Numai aşa înţelegem putinţa împreunării rolului de învăţător cu cel de ucenic în destinul fiecăruia, al suveranităţii asupra semenilor prin cuvîntul propriu şi al dependenţei de ei prin cuvîntul lor. Fiecare om e chemat să îndemne pe semenul la împlinirea datoriei lui, impusă de clipa concretă şi să asculte îndemnul aceluia pentru împlinirea datoriei sale.

Dat fiind caracterul mai puţin revelator şi mai mult etic al cuvîntului, noi trăim,cît sîntem pe pămînt,prin credinţă şi

obligativitate. Cuvîntul ne revelează mai deplin doar subiectul celui ce grăieşte, însă nici pe acesta cu desăvîrşire direct şi descoperit, ci printr-o experienţă care nu exclude credinţa. Şi ne revelează mai deplin doar subiectul, pentru că el e factorul care ne cheamă la răspundere şi în raport cu care e necesar să ne comportăm ca fiinţe ce trăim prin credinţă şi răspundere.

Dar, în loc să slujească toţi adevărului şi zidirii mai departe a lumii create prin credinţă şi răspundere, ducînd-o la asemănarea cu realitatea divină, toţi au devenit mincinoşi, întrucît au lepădat credinţa în altceva decît în ei şi răspunderea, luîndu-se după diavolul, tatăl mîndriei şi al minciunii. Dacă toţi ar sluji adevărului, ar fi armonie, dar, întrucît slujesc minciunii, e haos. Căci adevărul e unul, e unitate în multiplicitate armonică, pe cînd contrafacerea are nenumărate posibilităţi.

Cuvîntul are putere, oricum ar fi el. Dar putere ziditoare are numai cînd serveşte adevăratei realităţi, numai cînd porneşte din adevăr şi urmăreşte adevărul. Am putea spune că nu în cuvîntul luat în sine stă puterea ziditoare, ci în ceva care rămîne să fie determinat. Însă,întrucît funcţia cuvîntului are un caracter etic, pornind din răspundere şi voind să trezească obligativitatea semenului, urmărind comuniunea şi nu anarhia egoismelor, mai degrabă putem spune că de însăşi fiinţa cuvîntului ţine să slujească zidirii şi adevărului, că această misiune nu e deosebită de cuvînt. Cuvîntul-minciună e degenerare, schimonosire a cuvîntului, nu mai e cuvînt propriu-zis. Astfel, acel ceva care distinge cuvîntul propriu-zis, cuvîntul nedegenerat, de cuvîntul-minciună, de cuvîntul dărîmător de realitate sănătoasă, stă chiar în el şi aceasta nu e altceva decît vibraţiunea răspunderii, ca atribut ce dă fermitate subiectului. Cuvîntul adevărat care e cuvîntul-adevăr şi subiectul ca realitate fermă, solidă, avîndu-şi această fermitate din răspundere şi, fiind purtate numai de ea, sînt un întreg. Cuvîntul-adevăr nu e decît respiraţia inevitabilă a subiectului responsabil. Unde cuvîntul e degenerat, e degenerat însuşi subiectul, ne mai nutrindu-se cu substanţa vitală a răspunderii.

De fapt, cînd strică un cuvînt sau cînd nu are putere ziditoare, sune el cît de etic, cît de frumos ? Cînd nu simte auzitorul în el vibraţia

adîncă a unei răspunderi statornice, a unei griji sincere şi serioase pentru sine sau cînd nu adulmecă acoperirea printr-un subiect ferm, fixat întreg în cuvîntul pe care îl spune şi, deci, în grija pentru cel căruia îl spune.

Şi, pe cît de stricăcios e cuvîntul în care nu vibrează răspunderea subiectului pentru semenul său, ci voinţa nepăsătoare sau diabolică de a-l utiliza ca unealtă pentru scopuri egoiste sau de a-l duce la pierzanie, tot pe atîta e şi cuvîntul- flecăreală în care nu se simte nici o fermitate a subiectului şi, deci, nu poate exterioriza nici o chemare serioasă, răscolitoare, care să dea naştere personalităţii semenului.

Degenerarea cuvîntului, ca slăbire a puterii lui creatoare de adevărată realitate, ca o pervertire în minciună şi miasmă dizolvantă, este semnul degenerării anticipate a subiectului ce-l rosteşte, al decăderii lui la o stare de umbră inconsistentă. Iar ferm e omul numai cînd trăieşte în obligativitatea comuniunii, cînd semenii au siguranţa că se pot încrede în el în tot viitorul. Egoistul, avînd în vedere numai interesul propriu, nu se angajează cu viitorul său faţă de alţii. Egoismul, nestatornicia şi lipsa de valoare a cuvîntului se găsesc împreunate. În acest înţeles, diavolul e cea mai inconsistentă făptură. Cuvîntul lui nu mai are nici un preţ.

Oricum ar sta lucrurile faptic, cuvîntul omenesc se vădeşte ca cea mai mare putere revelatoare şi, deci, creatoare de realitate spirituală în lumea creată. Fiecare om e, oarecum, dus la realizare deplină sau la ruină prin cuvîntul semenului, ceea ce ne ajută să înţelegem afirmarea Scripturii că primul om a trebuit să se împărtăşească de Cuvîntul subiectului divin pentru a fi nu numai dus la adevărata realizare, dar chiar întemeiat ca posibilitate şi început de realitate spirituală.

Dacă cea mai mare putere revelatoare şi formatoare pe pămînt este cuvîntul omenesc, e firesc să se fi folosit de el Dumnezeu în revelarea Sa şi în refacerea omului. De asemenea, dată fiind indisolubilitatea între cuvîntul şi sufletul omenesc, e de la sine înţeles că Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se subiect omenesc, s-a făcut subiect

omenesc cuvîntător, însănătoşind subiectul deodată cu cuvîntul, restabilind fermitatea aceluia şi puterea şi adevărul acestuia.

b) Dată fiind decadenţa cuvîntului în gura oamenilor îndeobşte, puterea, în fapt, a cuvîntului omenesc şi mijlocul prin care se dobîndeşte această putere ni se arată în toată evidenţa doar la profeţi. Cuvîntul profetului are o gravitate şi o putere de penetraţie şi determinare în bine, cum nu are cuvîntul nici unui alt om. E un cuvînt care arde ca focul, care taie ca sabia, care te scoate din comoditate şi amorţire aruncîndu-te în teamă şi nelinişte, în deciziunea de a-l urma sau în vrăjmăşie neînduplecată împotriva celui ce-l rosteşte. Cei mai mulţi profeţi au sfîrşit ucişi. Cuvîntul lor îşi are puterea în fermitatea subiectului, în relieful şi fixitatea lui pe lîngă ceea ce mărturiseşte. Cuvîntul lor e adevăr, precum adevăr e şi subiectul profetic şi slujeşte înfiinţării realităţii adevărate în oameni şi în raporturile dintre ei. Cuvîntul profetului e flacără de răspundere faţă de semeni.

Dar, în ultima analiză, puterea cuvîntului şi fermitatea subiectului profetic vin nu de la voinţa proprie de-a se raporta cu răspundere faţă de semeni, nici chiar de la voinţa proprie de- a se raporta continuu în ceea ce spune la Dumnezeu, deşi şi această voinţă e un factor important, ci de la certitudinea ce-o are despre Dumnezeu. Nu există certitudine a omului, deci fermitate a subiectului său, fără certitudinea despre Dumnezeu, pe care nu singur şi-o dăruieşte. Fermitatea subiectului - şi aceasta e inima însăşi a subiectului - este un dar, care vine de sus, deodată cu certitudinea despre Dumnezeu.

Cuvîntul exterior nu e decît expresia fragmentată a permanentului cuvînt interior, care e însăşi fiinţa subiectului omenesc, ca intenţionalitate după comuniune. Subiectul omenesc e cuvînt creat după chipul Cuvîntului dumnezeiesc, care e şi El un subiect sau o intenţionalitate după comuniune în sînul Dumnezeirii treimice. Acest cuvînt creat, debilitat şi pervertit prin păcat, are lipsă de un influx de putere dumnezeiască pentru a-şi recîştiga consistenţa şi fermitatea. Şi simpla experienţă a certitudinii despre Dumnezeu, ca dar de sus, este suficientă pentru a produce o întărire a subiectului şi cuvîntului omenesc.

Profetul este cel ce face această experienţă prin raport nemijlocit cu Dumnezeu. Cuvîntul ce-l rosteşte profetul nu e cuvînt rostit direct de către Dumnezeu, dar are în el coborît influxul divin, care l-a restabilit în toată puterea lui. Am putea spune că subiectul profetului, drept cuvînt interior şi expresia lui exterioară, au primit o întărire din Cuvîntul dumnezeiesc creator al cuvîntului omenesc.

Profetul revelează, prin cuvîntul lui plin de putere, de răspundere şi de penetraţie etică în auzitori, ca o realitate deosebit de impunătoare şi de sigură, subiectul său. Dar,odată cu el şi în el şi pe Dumnezeu, prezent ca putere în el. Aci stă forţa miraculoasă cu care se transmite credinţa de la om la om, cu care se aprinde certitudinea din certitudine.

Dată fiind degenerarea subiectelor omeneşti şi,deci,slăbirea cuvîntului lor, era necesară această intervenţie a cuvîntului dumnezeiesc prin profeţi, pentru restabilirea omului.

Dar, prin intermediul altor subiecte, nu se putea efectua o revelare deplină a subiectului divin şi o restabilire desăvîrşită a subiectului omenesc şi a puterii cuvîntului acestuia. Profetul nu făcea decît să trezească şi să susţină aşteptările deplinei descoperiri. Subiectul divin trebuia să vorbească însuşi, direct, ca să-şi reveleze existenţa. El trebuia să vorbească în cuvinte omeneşti, pe de o parte, ca să fie accesibil oamenilor, pe de altă parte ca, făcîndu-se subiect omenesc şi întrebuinţînd cuvîntul omenesc, să restabilească fermitatea şi prestigiul aceluia şi puterea acestuia. El a arătat modelul adevăratului subiect omenesc, iar,prin puterea graiului său de adîncă răscolire a obligativităţii oamenilor, a făcut să se nască în ei subiectul ca realitate fermă şi solidă.

Cuvîntul adevărat are o deosebită putere de revelare a subiectului. Cuvîntul lui Iisus revelează covîrşitor prezenţa subiectului divino-omenesc din El. Iar, prin încrederea absolută pe care o creează în auzitori, aceştia dobîndesc certitudine despre tot ce comunică El. Subiectul divino-omenesc al lui Iisus e oarecum străveziu prin cuvintele Sale. Dar, pe lîngă aceasta, într-o altă formă, cuvîntul Lui are puterea de-a face pe auzitori să creadă tot ce le mai

comunică deosebit de arătarea subiectului Său, căci acest subiect e străveziu în fermitatea Lui absolut demnă de crezare.

În cuvîntul omenesc al lui Iisus e străveziu oarecum Cuvîntul dumnezeiesc, manifestarea chemării Sale divine la răspundere etică şi la realizare ca subiect. Cuvîntul dumnezeiesc s-a îmbrăcat în cuvînt omenesc, subiectul divin a luat mijloacele de manifestare ale omului.

Cuvîntul Său este acoperit de realitatea deplină a Subiectului Său, care e suprema realitate şi pretinde şi ridică pe om, de asemenea,la adevărata sa realitate. Cuvîntul omului, cînd stă în legătură cu Dumnezeu,cuprinde în sine o parte de adevăr şi realizează în lumea lui restrînsă adevărul. În cuvîntul omenesc al lui Iisus nu e restabilită numai o parte din adevăr, ci se află Adevărul însuşi, care e una cu Cuvîntul dumnezeiesc. Cuvîntul lui Iisus restabileşte toată omenirea în adevărul total, în realitatea deplină.

Din înţelesul cuvîntului, reliefat în expunerea aceasta, rezultă că adevărul în lumea creată nu e ceva dat pe care noi n-am avea decît să-l contemplăm. Adevărul, ca realitate deplină, normală în lumea spirituală creată, e într-o mare măsură o misiune a noastră, avînd să-l înfăptuim prin cuvîntul purtat de credinţă şi de răspundere. Adevărul, ca realitate dată din veci, e numai la Dumnezeu, e viaţa intertrinitară a persoanelor dumnezeieşti. Lumea noastră spirituală e creată de Dumnezeu numai ca temeiuri şi posibilităţi. Ducerea ei la realitate deplină, la adevărul întreg, a lăsat-o Dumnezeu în seama noastră. Dar, în loc să continuăm în această lume crearea adevărului după chipul Adevărului veşnic, am schimonosit-o întreagă în contrariul adevărului, în minciună.

În Iisus Hristos, Adevărul sau Cuvîntul divin a intervenit în lumea noastră pentru a o restabili şi pune pe drumul drept al realizării. Dar a lăsat totuşi şi la voia noastră, a cuvîntului nostru, să colaborăm la desăvîrşirea realităţii spirituale create.

IX.
Demnitatea arhierească

1. Jertfa desăvîrşită care dizolvă păcatul din oameni

Pe cît de înaltă este chemarea de învăţător-profet, ca una care-i luminează pe oameni în vederea mîntuirii, în vederea asigurării fericite a destinului lor veşnic, tot pe atît de înaltă este misiunea de preot care slujeşte aceluiaşi scop.

Măreţia neîntrecută a slujirii preoţeşti stă în faptul că ea e mijlocire între oameni şi Dumnezeu. Dacă profetul e trimisul lui Dumnezeu către oameni, pentru a le revela voia Sa şi, prin aceasta, a naşte în ei credinţa, preotul se îndreaptă de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu, cu rugăciuni şi cu jertfe pentru obţinerea iertării şi sfinţirii lor. Iar arhiereul este cel dintîi dintre preoţi[1]. Prin preot, omul dă lui Dumnezeu răspunsul la apelul ce i l-a făcut prin profet. Numai prin amîndouă se împlineşte raportul religios între Dumnezeu şi oameni. Prin preot, în special, se manifestă şi se susţine înclinarea omului către Dumnezeu.

Din fiinţa slujbei preoţeşti, ca, de altfel, şi din cea de profet, rezultă că e ceva care-i împiedică pe oameni de-a se apropia de Dumnezeu cum se apropie preotul. Acel ceva nu e decît păcatul, necurăţia gîndului şi a sufletului. Păcatul e o piedică de ordin subiectiv, făcînd incapabil pe om să se înalţe spre Dumnezeu, care este puritatea spirituală desăvîrşită. Dumnezeu n-ar putea purifica forţat pe om, deoarece nu e vorba de o impuritate fizică, ci de o înclinare murdară a sufletului, de-o micime în tot ce gîndeşte şi simte. Dar această incapacitate subiectivă reflectează o rînduială obiectivă pusă de Dumnezeu, care nu admite apropierea de Sine a sufletului

1 „ Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, în cele ce sînt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri şi jertfe pentru păcate " (Evr. 5,1).

impur în toate mişcările şi temeiurile sale. Incapacitatea oamenilor de-a se apropia de Dumnezeu, o arată şi faptul că preotul, om fiind, nu se dedică singur slujbei mijlocitoare, nici nu e destinat de oameni spre ea, ci e ales de Dumnezeu însuşi (Evr. 5,4). Deci, opoziţia pe care am stabilit-o între el şi profet, primul fiind trimisul lui Dumnezeu către oameni, iar al doilea trimisul oamenilor către Dumnezeu, se atenuează mult, întrucît şi preotul e ales şi învrednicit de Dumnezeu spre slujba lui. Totuşi, slujba lui rămîne aceea de-a reprezenta pe oameni, din bunăvoinţa lui Dumnezeu. Preotul e un semn al bunăvoinţei dumnezeieşti, ca şi profetul.

Aci răsare imediat întrebarea : cum e posibil ca Dumnezeu să facă pe unii oameni apţi să se apropie de El, iar pe cei mai mulţi nu? Aceea o poate, dar aceasta nu ? Răspunsul la această întrebare e dublu. Întîi, dacă e firesc ca Dumnezeu să nu renunţe la orice legătură cu oamenii, singura modalitate ca această legătură să menţină totuşi distanţa, principiul imposibilităţii ca păcatul să aibă comuniune cu puritatea, este aceea ca ea să se efectueze prin mijlocitori aleşi de El.

În al doilea rînd, aceşti mijlocitori în Testamentul Vechi nu sînt sfinţiţi în înţelesul obţinerii unei purităţi morale personale, iar mijlocirile lor şi jertfele ce le aduc, nu dobîndesc cu adevărat iertarea lui Dumnezeu pe seama oamenilor şi împăcarea Lui cu ei. Instituţia preoţiei, înainte de Iisus Hristos, este numai un mijloc de întreţinere în oameni a conştiinţei păcatului şi a aşteptării unui mijlocitor efectiv între ei şi Dumnezeu, precum jertfele ce se aduc înainte de El, fiind mărturii ale păcatului lor, nu au puterea de-a realiza împăcarea cu Dumnezeu, nefiind jertfe adevărate, ci o ocolire a lor, o înlocuire cu surogate de jertfe. Totuşi, întrucît preoţia Testamentului Vechi este instituită de Dumnezeu şi preoţii sînt aleşi de El, ea nu rămîne, în existenţa şi lucrarea ei, o simplă închipuire a legăturii cu Dumnezeu. Aşa ar fi cazul cînd preoţia şi jertfele dinainte de Hristos ar fi instituite de dorul şi de fantezia oamenilor. Deoarece Dumnezeu este Cel ce a instituit pe preot şi jertfa Testamentului Vechi, dar nu ca mijloace reale de împăcare, ci numai ca preînchipuiri ale ei, aşteptarea lui Mesia exprimată prin acelea, se întemeiază pe făgăduinţa reală a lui

Dumnezeu şi cei ce priveau cu seriozitate şi practicau îndatoririle legate de această instituţie, dovedeau încredere în făgăduinţa lui Dumnezeu, avînd să primească, la venirea adevăratului Mijlocitor, răsplata credinţei lor, cum spune Ep. către Evrei (cap. 11). Preoţia şi jertfele Testamentului Vechi au fost preînchipuiri ale realităţii ce va să vie, dar preînchipuiri instituite de Dumnezeu, ca o arvună a bunăvoinţei Sale, ca un mijloc de-a pregăti pe oameni - prin aşteptarea ce-o întreţineau în inima lor acele simboluri - pentru primirea adevăratului Mijlocitor. Oamenii, avînd acele simboluri prin instituirea de sus, ştiau că Dumnezeu nu i-a părăsit, ci că are un plan cu ei şi îi pregăteşte pentru mîntuire. Ele erau semnele obiective ale bunăvoinţei lui Dumnezeu şi ale făgăduinţelor Lui faţă de oameni. Preotul Testamentului Vechi avea asupra lui bunăvoinţa lui Dumnezeu, iar jertfele ce le aducea, de asemenea. Dumnezeu privea cu un interes la existenţa lui şi la jertfele ce le aducea în numele oamenilor. Bunăvoinţa aceasta nu mergea pînă acolo încît să coboare iertarea asupra celor care aduceau,prin preot, jertfele lor. Ei, însă, primeau personal făgăduinţa mîntuirii viitoare şi aceasta era mare lucru, ştiut fiind că Dumnezeu nu-şi calcă promisiunea. Dacă raportul deplinei comuniuni cu Dumnezeu, realizat prin Iisus Hristos, se aseamănă cu nunta, Testamentul Vechi exprimă legătura unei logodne. Sufletul celor de sub regimul legii se afla în starea logodnicei, care a primit făgăduinţa căsătoriei. El primea ceva de la Dumnezeu, dar acest ceva nu era o realitate prezentă, ci certitudinea darurilor viitoare. Preotul dinainte de Iisus Hristos era semnul obiectiv general, dar şi mijlocitorul acestei legături distante de logodnă, a acestei promisiuni date de Dumnezeu omului, a cărui jertfă o aducea de la caz la caz.

Între preoţii Testamentului Vechi, cel mai înalt era arhiereul. Pe cînd preoţii aduceau jertfe de animale în fiecare zi, dar numai în Sfînta, arhiereul aducea o singură dată pe an o asemenea jertfă şi cu sîngele animalului intra în Sfînta Sfintelor, stropind acoperămîntul chivotului pentru ispăşirea păcatelor întregii obşti a poporului. Era jertfa din ziua împăcării, simbolizînd împăcarea întregului popor cu Dumnezeu, o împăcare universală. Arhiereul nu depăşea, însă, nici el semnificaţia

preoţiei şi a jertfelor Testamentului Vechi. Nici el nu reprezenta decît făgăduinţa lui Dumnezeu. Dar,prin faptul că aducea o singură dată pe an jertfă şi atunci intra în Sfînta Sfintelor, iar aceasta era o rînduială instituită de Dumnezeu, se arăta că nu numărul sporeşte valoarea jertfei, că o singură jertfă face mai mult decît toate, dar aceea trebuie să fie de alt soi decît cele de animale, întrucît nici cea adusă de arhiereu nu realiza împăcarea. Jertfa efectivă va fi una singură pentru toată omenirea.

Iisus Hristos este arhiereul adevărat, realizînd,de fapt, împăcarea între om şi Dumnezeu a cărei făgăduinţă şi aşteptare se exprima prin preoţia Vechiului Testament. Prin arhiereul Testamentului Vechi se exprima şi se mijlocea legămîntul lui Dumnezeu cu privire la viitoarele împliniri, la viitoarea comuniune. Iisus Hristos este mijlocitorul uniunii actuale între Dumnezeu şi om, al legămîntului imediat înfăptuit. Legămîntul acela lăsa pe om deocamdată singur, sub domnia unei legi pe care trebuia să o împlinească pentru a se face vrednic de comuniunea cu Dumnezeu; legămîntul cel nou e imediata coborîre a dragostei lui Dumnezeu peste el. Legămîntul fiind o convenţie între Dumnezeu şi oameni, e totdeauna şi o legătură. Legămîntul vechi exprima o legătură de la distanţă, ca între stăpînul şi sluga dirijată prin porunci; legămîntul nou e legătura cea mai intimă, e raportul de dragoste desăvîrşită între Dumnezeu şi om.

Am spus în capitolul anterior că cine nu admite posibilitatea profetului şi realitatea lui în Vechiul Testament, nu poate admite nici pe Iisus Hristos ca profet suprem. Acelaşi lucru e valabil în legătură cu preoţia. Cine nu admite că a fost necesară o preoţie şi că ea îşi are instituirea de la Dumnezeu, pentru acela nu rezultă ca o necesitate desăvîrşirea preoţiei prin Iisus Hristos.

Iisus Hristos,ca profet suprem şi ca arhiereu adevărat,stă şi cade cu profeţia şi preoţia Vechiului Testament. E un nou aspect sub care ni se înfăţişează divinitatea Vechiului Testament şi legătura lui indisolubilă cu Noul.

Preoţia, jertfa şi legămîntul între Dumnezeu şi oameni, formează un întreg. Legămîntul, deşi se instituie prin voinţa lui

Dumnezeu, trebuie inaugurat prin sînge adus din partea omului de către preotul ales de Dumnezeu. „ Nici întîiul legămînt n-a fost sărbătorit fără sînge ". Într-adevăr, Moise, după ce a rostit, faţă cu tot poporul, toate poruncile din lege, luînd sîngele de viţei şi de ţapi, cu apă şi cu lînă roşie şi cu isop, a stropit şi cartea şi pe tot poporul şi a zis : „ Acesta este sîngele legămîntului pe care l-a poruncit vouă Dumnezeu " (Evr. 9, 18-20). Legea cea nouă, de asemenea, şi-a cerut sîngele ei, căci,la Cina cea de taină, Iisus spune : „ Beţi dintru acesta toţi, acesta este sîngele meu, al legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor " (Mt. 26, 27-28). Se vede de aci că legătura cu Dumnezeu nu se poate întemeia fără jertfă, „ căci fără vărsare de sînge nu se dă iertare " (Evr. 9, 22).

Epistola către Evrei, considerînd cele două feluri de jertfă prin care s-au instituit cele două legăminte, declară că cel nou, prin urmare şi Arhiereul care l-a mijlocit, este superior celui vechi şi preoţiei lui, din motivul că jertfa acestuia este a unui om, respectiv Dumnezeu-om, pe cînd a aceluia este de animale. Apoi, pentru că aici legătura între preot şi jertfă este atît de strînsă încît jertfa este însuşi jertfitorul. Arhiereul aici se aduce pe sine însuşi jertfă. Faptul că Sf. Scriptură atribuie legămîntului nou o superioritate tocmai din cauză că el e inaugurat prin sînge omenesc şi este o deplină identitate între arhiereu şi jertfă, ne dă cheia înţelesului înalt ce-l are jertfa în raport cu Dumnezeu.

În parte, acest înţeles îl arată şi Testamentul Vechi, dar deplin ni se decoperă el prin jertfa lui Iisus Hristos.

Unii teologi au afirmat că, după mărturia Sfintei Scripturi, la început, jertfa nu era legată de ideea de păcat şi nu pornea din dorinţa de-a obţine îndurarea lui Dumnezeu, ci era un simplu omagiu adus Dătătorului a toate, o simbolizare a ideii că toate rodurile pămîntului aparţin lui Dumnezeu. Dar, oricît s-ar fi împreunat şi această idee cu practica jertfei, ideea de păcat şi de expiere o vedem însoţind încă a doua jertfă de care vorbeşte Sf. Scriptură : jertfa lui Noe. „ Şi a mirosit Dumnezeu mirosul cu bună mireasmă şi a zis în cugetul său : *De acum înainte nu voi mai blestema pămîntul din pricina omului* " (Fac. 8, 21). În prima jertfă de care vorbeşte Scriptura, cea a lui Cain şi Abel, nu se spune nimic de păcat, dar nici nu se exclude. Din limbajul textului se constată, însă, ca un rezultat al jertfei, îndurarea lui Dumnezeu, deci preexistenţa unei supărări pentru greşeala omenească. Prin legea lui Moise iese puternic în relief rostul expiator al jertfei. Omul care aducea un animal de jertfă, îl aducea pentru curăţirea sa de păcate, pentru cîştigarea îndurării lui Dumnezeu. El îşi punea mîinile asupra lui pentru a-i transmite păcatele sale. Mielul pascal s-a jertfit prima dată pentru ca Dumnezeu să nu ucidă pe întîiul născut al fiecărei case şi ca să-i scape pe Evrei de robia Egiptului. Epistola către Evrei, care ne dă cea mai autentică interpretare a jertfelor Testamentului Vechi, repetă stăruitor că ele se aduceau „ pentru păcate " (5, 1, 3; 9, 7; 10, 4 etc.), pentru curăţire, pentru iertarea din partea lui Dumnezeu, pentru împăcarea cu El, pentru obţinerea îndurării Lui, aşadar, în locul unei jertfiri a omului însuşi. Faptul că scopul jertfei este expierea păcatelor omeneşti, ne arată că Dumnezeu vrea propriu-zis jertfa omului, nu a animalului. Dacă s-ar fi rămas permanent la jertfele de animale pentru obţinerea îndurării Lui, s-ar fi putut acredita,totuşi, ideea că lui Dumnezeu îi place pur şi simplu mirosul de sînge, ca o anumită hrană favorită, aşa cum cugetau păgînii despre idoli. Dar nu s-a rămas la ele. Astfel, deşi s-ar părea că e mai potrivit ca Dumnezeu să pretindă jertfe de animale decît jertfă omenească, abia jertfa omenească arată înţelesul superior al instituţiei jertfelor de animale şi realizează ceea ce se manifesta prin acelea ca aşteptare. Nu jertfa de animale e potrivită cu noţiunea justă de Dumnezeu şi cu motivul pentru care se aduce, ci jertfa de oameni. Căci jertfa omenească, deşi îşi ajunge punctul culminant prin vărsarea sîngelui, totuşi ne face să gîndim că nu sîngele în sine e ceea ce pretinde Dumnezeu, ci suferinţa şi autoanularea completă a omului ca fiinţă spirituală, manifestată prin moarte. Dacă sîngele în sine ar cîştiga bunăvoinţa lui Dumnezeu, nu e de înţeles de ce ar prefera sîngele omenesc celui de animal. Dacă sîngele în sine ar deschide calea spre Dumnezeu, ar fi neîntemeiată afirmarea Scripturii că ideea de jertfă şi-a ajuns realizarea abia în jertfa unei fiinţe spirituale, adică a lui Iisus Hristos.

Astfel, dacă pe om îl vrea Dumnezeu să se jertfească, jertfa animalului era un surogat, era o substituire, dar una minimală și, deci, insuficientă, a jertfei de om. Prin animal, omul da ceva din ale lui, înfrînîndu-și egoismul, dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulîndu-se complet ca ființă ruinată prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decît printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului cel vechi.

Fiindcă fiecare om era obligat să aducă animale spre jertfă, se arată că fiecare era, în fapt, dator să moară, dar se eschiva, cu încuviințarea lui Dumnezeu, fără ca jertfa substitutivă de animale să-i aducă, în realitate, iertarea de păcate. Astfel, jertfa lui Iisus , care e de fapt o jertfă așa cum o vrea Dumnezeu, ca jertfă de om, întrucît a făcut de prisos toate jertfele de animale, își arată eficacitatea faptică pentru toți oamenii.

Să stăruim, însă, mai mult asupra întrebării : de ce vrea Dumnezeu jertfă de om și nu de animal ? Am spus că nu pentru mai bunul miros al sîngelui, ci pentru elementul spiritual, specific omenesc, manifestat în evenimentul suportării morții violente. Și anume,nu în suportarea involuntară a unei asemenea morți, căci deosebirea de animal n-ar fi atunci realizată integral, ci în suportarea voluntară a ei. Întrebarea de ce vrea Dumnezeu jertfă de om, se precizează astfel : de ce vrea Dumnezeu jertfa omului ca asumare voluntară a suferinței pînă la gradul ultîm, care echivalează cu desființarea benevolă ? Numai ca să-l vadă suferind ? Răspunsul ce ni-l dă aci Scriptura este : din pricina păcatului omului. Astfel, pentru ca Dumnezeu să se îndure de om, să-i ierte păcatul, să intre în legătură cu el, pretinde suferința legată de autoanularea lui pînă la capăt. Este aci un element spiritual pe care nu-l cuprinde jertfa de animal. Dumnezeu îl vrea pe om întreg predat Sieși.

Jertfa urmărește înlăturarea păcatului, o refacere spirituală și realizează acest lucru întrucît ea e renunțarea totală a omului la sine și suferință în gradul ultimei intensități. Păcatul, fiind o realitate morală, nu poate fi depășit decît tot de o realitate morală. Animalul nu poate face nimic în acest domeniu. Suferința, ca regret pînă la ultima predare lui Dumnezeu,e singura cale spirituală pe care se duce lupta efectivă cu păcatul ca hipertrofiere a eului, singura forță

ce poate fi opusă păcatului. Prin nimic altceva nu poate fi învins păcatul dinăuntru. Iar el numai dinăuntru poate fi învins, întrucît este o realitate spirituală, un produs al libertății și, ca atare, tot numai prin libertate trebuie depășit. Alte metode nu pot învinge păcatul, decît nimicind pe păcătos. Păcatul este un făt al libertății, dar a produs o îngreunare a libertății, o gravitație inertă a omului spre păcat, o îngroșare păcătoasă a întregii lui vieți spirituale. Suferința, ca metodă de reducție a păcatului, are,pe de o parte, un caracter spiritual și unul trupesc, iar pe de alta, un rost negativ și unul pozitiv. Trupul suferă cînd voința caută să-i limiteze inerția și hipertrofierea în pofte și pasiuni, iar spiritul,de asemenea,cînd voința ia lupta cu orgoliul, cu vanitatea, cu ura, cu egocentrismul. Fără această auto-înfrînare împreunată cu suferință, omul nu poate conviețui cu semenul său în raport de îngăduință, necum de comuniune, nici nu recunoaște pe Dumnezeu.

E atît de neplăcut ființei omenești să se despartă de patimi și e atît de greu pentru lenea ei spirituală să stea încordată într-un statornic efort de trăire după voia lui Dumnezeu și spre binele altora. Voința însăși se obosește sub povara inerției și a patimilor egoiste ale omului.

De aci se vede că o suferință cu rostul pur negativ de limitare și înfrînare a poftelor trupești și spirituale nu ajunge. Trebuie o suferință pozitivă, uriașă în corpul și sufletul omului, fără legătură vizibilă imediată cu acele pofte, dar interpretată ca un mijloc de ispășire și de refacere a ființei proprii. Cunoaștem efectul de îmbunătățire produs asupra omului de o boală grea, chiar dacă nu o poate aduce într-o legătură imediată cu anumite păcate și înclinări rele ale sale. Mulți se resimt profund de o primejdie de moarte prin care au trecut. Fiecare poate să ilustreze prin cazuri asemănătoare puterea de înnobilare pe care au exercitat-o asupra sa suferințe grele.

De unde puterea și rostul acesta al unei suferințe a cărei legătură imediată cu păcatul nu e vizibilă ? Dacă observăm în urma ei o mai mare îmbunătățire a noastră, trebuie că tot are o legătură cu păcatul. Există în fiecare din noi un fond egoist, un reziduu de

păcat, mai mult sau mai puţin înfrînat în manifestările lui. Suferinţa îşi comunică puterea de topire în acest fond. Peste tot, efctul suferinţei îl simţim ca o mai largă deschidere a subiectului nostru către durerile şi greutăţile altora, ca o mai mare înţelegere a semenilor, ca o mai sensibilă adulmecare a atotputerniciei lui Dumnezeu în raport cu puţinătatea noastră. Suferinţa se arată, astfel, ca o forţă ce topeşte gheţarii din jurul eului, ce subţiază zidurile egoismului. Suferinţa e calea spre comuniune, spre Dumnezeu ca Tu suprem al nostru şi spre semen ca tu egal. Cui îi trimite Dumnezeu suferinţa, îi dă puterea care îi deschide drum spre Sine. Suferinţa este,în general, mijlocul de reducţie a egoismului, de deschidere a orizontului moral al insului; ea face loc în faţa mea lui Dumnezeu şi altor subiecte omeneşti. „Jertfa este ieşirea eului din egoitatea sa izolată, deschiderea mea în faţa ta", spune F. Ebner[1]. Dar această ieşire din sine înseamnă recunoaşterea lui Dumnezeu, autolimitarea eului, punerea lui la dispoziţia lui Dumnezeu. Iar aceasta e suferinţa. În moarte se exprimă ducerea acestei dispoziţii de limitare a eului, de supunere sub Dumnezeu, pînă la capăt. Unde omul nu vrea să facă acest act de intrare, prin suferinţă şi moarte, în legătură cu Dumnezeu, moare fără să vrea, căci,fără Dumnezeu, fiinţa creată nu poate trăi. Acolo moartea e pedeapsă. Unde, însă, suferinţa şi moartea sînt acceptate ca jertfă, deşi e o urmare a păcatului, scapă de păcat. Dar o jertfă pură şi de valoare universală nu poate aduce nici un om.

Cu cît fondul egoist este mai puternic şi mai adînc înfipt în om, cu atît şi suferinţa necesară pentru topirea lui este mai mare. Pe de altă parte, în suferinţa aceasta trebuie să respire numai regretul pentru păcat. Altă legătură nu trebuie să aibă cu el. Trebuie să fie o

1 „ Das Wort und die geistigen Realitäten ", p. 180. „ Ce jertfeşte omul ? Tot ce socoteşte în egoitatea sa izolată şi în închiderea sa în faţa lui tu ca al său... Eul trebuie să predea tot ce e al său, tot ce a apucat şi vrea să apuce cînd spune : al meu, mie, pe mine. Numai atunci va trăi. Dacă, însă, vrea să salveze însăşi viaţa sa, dacă vrea să-şi afirme existenţa sa prin cuvintele : al meu, mie, pe mine. fie sensul lor cît de spiritualizat, e pierdut spiritual ".

suferinţă pură. Omul obişnuit nu putea să depăşească păcatul prin suferinţa sa, ca jertfă a propriei persoane, din motivul că fiinţa lui este atît de total cangrenată de păcat, încît nici o suferinţă pe care ar fi suportat-o nu putea fi lipsită de un element păcătos, de o impuritate şi, prin nici o suferinţă, nici chiar a chinurilor morţii, nu o mai putea spăla. Pentru natura lui nu încăpea altă ieşire decît sau să fie nimicită sau să se prelungească etern într-o existenţă păcătoasă, adică în iadul care nu e decît cercul vicios făcut din amestecul de păcat şi suferinţă.

Chiar dacă ar fi fost înainte de Iisus Hristos un om sau altul capabil de-o suferinţă în stare, prin puritatea şi intensitatea ei, să ducă fiinţa lui dincolo de păcat, n-ar fi putut avea efectul acesta decît pentru persoana proprie. Oricît de mult ar suferi un om, maximul suferinţei lui nu întrece limitele capacităţii personale, manifestată şi în păcat. Nici un om n-ar putea suferi mai mult decît echivalentul păcatului său, în cazul cînd suferinţa lui ar forma, într-adevăr, o fază pură a existenţei sale.

Nu ne gîndim aci la o cerinţă juridică stabilită exterior de Dumnezeu ca un cîntar impersonal care ar pretinde atîta suferinţă în cumpăna aceasta cît păcat în cealaltă. Ci vrem să spunem că suferinţa de care ar fi capabil chiar omul pur e o forţă morală prea puţin puternică pentru ca să poată topi uriaşa îngrămădire de păcat ce umple de la temelie pînă peste cap genul omenesc în toate persoanele lui şi în toate manifestările acestora. E vorba, deci, de suferinţă ca putere, ca intensitate spirituală care să se exercite biruitor asupra păcatului ce copleşeşte natura omenească, sub formă de inerţie morală, de meschinărie, de egoism. Numai pentru că e necesară o suferinţă în stare, prin intensitatea ei, să topească în chip spiritual fondul rău al omului, se poate spune că acest raport se poate exprima la exterior şi ca o echivalenţă juridică. Dumnezeu, care cere pentru păcatele oamenilor o suferinţă egală cu ele - măcar de la altcineva în locul lor - o cere pentru că numai într-o asemenea suferinţă este o putere capabilă să topească tot păcatul, pentru că există un raport intern şi direct între ea şi el.

Desigur, ordinea aceasta a lucrurilor pe planul spiritual etic, Dumnezeu a stabilit-o. Şi, întrucît El a stabilit amintitul raport intern între suferinţă şi păcat, El a stabilit şi echivalenţa între ele ca expresie juridică. Dar această echivalenţă nu există fără acel raport.

Dar pînă acum am vorbit mai mult despre efectul suferinţei unui om asupra propriului păcat. Are oare şi suferinţa străină un efect asupra păcatului propriu ? Suferinţa unei persoane din iubire pentru alta are asupra aceleia,de fapt, o influenţă binefăcătoare. E chiar suprema forţă binefăcătoare ce se exercită de la om la om, căci iubirea aci îşi manifestă cea mai deplină intensitate. Influenţa aceasta se explică printr-o anumită impropriere nesuferitoare a suferinţei altuia de către cel pentru care s-a suferit. Cea mai puternică influenţă asupra fiului o are mama, care suferă pentru abaterile lui, iar asupra bărbatului, soţia care suferă. Avem aci o săgeată spre una din tainele împletirii destinelor omeneşti, a interdependenţei şi comunicării dintre ele. Despărţirea trupească de la suprafaţă între ipostasurile omeneşti ne-a obişnuit să nu vedem intimitatea lor în adînc, bazată pe unitatea naturii omeneşti şi pe dragoste. Însăşi structura etică a omului se întemeiază pe această putinţă de substituire a unui eu prin altul în dragoste. Dacă nu pot ajuta altuia prin suferinţa mea, dacă nu-l pot face mai bun, la ce e dată în fiinţa noastră această pornire de-a suferi pentru el ? Şi ce-ar mai rămînea din caracterul etic al omului, dacă n-ar simţi impulsul de-a suferi în locul altuia, dacă ar simţi inutilitatea unei suferinţe substitutive ? Dar influenţa de la om la om, chiar cînd e exercitată de forţa supremă a iubirii suferitoare, este extrem de relativă. Am spus că suferinţa unui om, chiar dacă ar atinge ultima intensitate şi puritate, nu poate topi în adîncime şi în totalitate fondul de păcat şi de înclinare păcătoasă din altul.

Dar dacă suferinţa unui om pentru altul se dovedeşte neputincioasă întru a-l lecui radical de cangrena păcatului, influenţa binefăcătoare pe care totuşi ea o exercită ne arată, în principiu, posibilitatea purificării printr-o suferinţă substitutivă.

Din cele spuse decurg şi condiţiile ce trebuie să le îndeplinească un subiect pentru ca suferinţa lui să aibă o putere universal substitutivă. Subiectul acela trebuie să fie om ca să simtă

toată durerea omului pentru păcat, ca să sufere omeneşte şi să fie într-o legătură de natură cu oamenii spre a le comunica întreaga forţă dizolvantă de păcat. Dar omul acela trebuie să fie pur şi să fie mai mult decît un om, să fie cît toţi oamenii, pentru ca durerea omenească pe care o suportă să aibă o intensitate şi adîncime pe care le-ar avea toţi oamenii la un loc dacă n-ar fi păcătoşi. Numai Dumnezeu poate împlini condiţia din urmă. Se va vedea aceasta şi din alte consideraţii. Subiectul capabil de-o suferinţă universal substitutivă trebuie să fie, în acelaşi timp, om şi Dumnezeu.

Iată cum se explică de ce jertfa lui Iisus a fost în stare să întemeieze raportul (legămîntul) cel nou al comuniunii între Dumnezeu şi oameni, ceea ce prin jertfele de animale nu s-a putut înfăptui. În legătură cu Dumnezeu omul nu putea intra decît printr-un reflux al egoismului său, printr-o jertfă. Dar o jertfă totală, o depăşire totală a egoismului, o creare a capacităţii omului pentru comuniunea deplină s-a realizat numai prin Iisus Hristos. Pe cît de nedeplină este jertfa din Vechiul Testament, faţă de cea din Noul, pe atît de nedesăvîrşită a trebuit să fie legătura între Dumnezeu şi oameni întemeiată pe jertfele de animale, în raport cu cea înfiinţată prin jertfa lui Iisus Hristos.

Prin Iisus Hristos, realizîndu-se cu adevărat ideea preoţiei şi a jertfei, s-a realizat şi legătura cea desăvîrşită a comuniunii între Dumnezeu şi oameni.

În cele anterioare avem şi explicaţia de ce n-a pretins Dumnezeu şi înainte de Iisus Hristos jertfă omenească : n-ar fi avut nici o eficacitate.

Tot timpul avem, însă, datoria să privim jertfa lui Iisus Hristos, nu numai ca putere în legătură directă cu omul, ci şi sub aspectul orientat către Dumnezeu, adică sub aspectul de jertfă ispăşitoare. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci şi pentru că ea e capabilă să obţină iertarea de la Dumnezeu pentru toţi oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferinţă echivalentă pentru păcatul din el.

Dar aceste două aspecte ale jetfei lui Iisus Hristos sînt strîns îmbinate. Am spus că prin suferinţa pentru păcat subiectul îşi deschide drum spre Dumnezeu, tăind obezităţile egoismului care îl închid în sine. De Dumnezeu nu se poate apropia egoismul. Dumnezeu nu are împreunare cu păcatul. E o rînduială pe care El a aşezat-o, privînd pe egoist tocmai de gustarea adevăratelor bucurii ale existenţei. Suferinţa, ca reprimare a egocentrismului, e, în acelaşi timp, ispăşire pentru el în faţa lui Dumnezeu. Potrivit unei rînduieli fundamentale a existenţei, orice păcat suferă, suportă pedeapsa dumnezeiască. Pedeapsă dumnezeiască e şi suferinţa ca drum spre Dumnezeu. Dar e o pedeapsă prin care ne trage Dumnezeu spre Sine.

Cum face Dumnezeu ca să se poată apropia oamenii de Sine prin suferinţa lui Iisus Hristos ? Fiecare om trebuie să fie purificat cînd se apropie de El. Dacă nu se produce în om depăşirea păcatului pe o cale spirituală, nu se poate apropia de Dumnezeu. Nu putem înţelege suferinţa lui Iisus Hristos ca o echivalenţă, care, stînd continuu în faţa lui Dumnezeu, lasă acces oamenilor spre El, fără ca să se producă în aceştia,dinăuntru în afară, depăşirea păcatului. Lucrul acesta tainic credem că se produce astfel : Iisus Hristos, stînd tot timpul înaintea Tatălui pentru oameni, rememorează, reînfăţişează înaintea Lui o suferinţă pe care a suportat-o pentru ei cu eficacitatea ce i-o dă divinitatea, dar, în acelaşi timp, prin apropierea de om ce i-o dă umanitatea, face ca această reactualizare să producă în fiecare ceas în care un om sau altul se întoarce spre Dumnezeu, o topire a fondului păcătos din el, deschizîndu-i drum spre Tatăl. O suferinţă rememorată de cel ce-a suportat-o sau de cineva care-l priveşte e ca şi o suferinţă repetată. Reprezentarea acestei suferinţe a Fiului atît în faţa Tatălui în cer, cît şi între oameni, prin Euharistie, purifică în om păcatul printr-o influenţă de ordin spiritual, nu fizic, dar, totodată, e ispăşitoare în faţa Tatălui, întrucît produce puterea care dărîmă din calea omului respectiv drumul spre Dumnezeu. Oarecum, suferinţa lui Iisus Hristos s-a coborît în omul respectiv fără ca el însuşi să sufere, dar făcîndu-şi în el efectele unei suferinţe efective.

Dacă într-un om nu s-a produs prăbuşirea făptuirii vechi, ca printr-o suferinţă deplin personală, dacă nu s-a produs în el un cutremur recreator printr-o vedere şi asumare nesuferitoare a întregii suferinţe a lui Iisus Hristos pentru lume şi pentru el, rămîne cum a fost, cu fondul lui de păcat.

Remarcam în capitolul anterior că Iisus, încă în calitatea de profet, produce în om credinţa, adică înălţimea de subiect, iar prin aceasta şi, mai ales, prin comuniunea eu-Tu ce-o stabileşte între oameni şi Sine ca Dumnezeu, prin cuvintele Sale, le transmite nu numai o învăţătură, ci şi ceva din puterea dumnezeiască mîntuitoare.

Prin aceasta se vede doar atîta că între demnitatea de profet a lui Iisus şi cea de arhiereu nu e un hiatus, ci o trecere dintr- o zonă mai puţin intensivă într-una mai intensivă.

Mîntuirea,în înţelesul deplin, ne-o obţine de la Tatăl şi ne-o împărtăşeşte nouă Iisus de abia prin demnitatea arhierească.

Privim aci numai latura împărtăşirii mîntuirii, a trezirii noastre. Iisus, întrupîndu-Se, s-a apropiat de noi, ajutîndu-ne să facem experienţa lui Dumnezeu ca pe a unei persoane în comuniune directă cu noi. Experienţa unui subiect la persoana a doua înseamnă,în general, revendicarea noastră, ridicarea noastră pe planul etic, în starea de subiect şi de credinţă. În faţa lui Iisus ne simţim revendicaţi de supremul Tu, de Dumnezeu.

Dar forţa prin care ne pătrundem în chip covîrşitor, cutremurător de revendicarea unui subiect la persoana a doua, e nu cuvîntul acestuia, ci jertfa lui. Jertfa ta e pentru mine cuvîntul cel mai zguduitor al tău. Ea mă ridică la suprema altitudine etică, îmi impune cea mai intensivă obligativitate, mă scoate în modul cel mai deplin şi mai radical din individualismul contemplator şi egoist în care mă aflu faţă de lucruri şi mă pune în relaţie de servire faţă de altul.

Simţim puterea revendicării, situaţia noastră etică în faţa unui soldat cu braţele amputate din pricina rănilor primite într-un război de apărare a noastră. Unul care-şi manifestă revendicarea prin simplă pretenţie asupra noastră nu ne atinge. Facem experienţa lui ca subiect, dar nu ne atrage în comuniune, ci căutăm să ne

sustragem, să ne cîştigăm poziţia de libertate şi, dacă putem, de supremaţie chiar asupra lui, deci să-l reducem la obiect.

Numai cine face pentru noi, fără să-i fi fost impus, atît de mult, încît ne zguduie, reuşeşte să ne atragă în comuniune. Şi scopul revendicării acesta este.

Dumnezeu,păşind însuşi în arenă ca să ne atragă în comuniune cu Sine, adică să ne mîntuie, nu se putea restrînge numai la cuvînt, cum cred unii teologi protestanţi (Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott). Cuvîntul nu are puterea de-a produce o stare nouă definitivă, de-a întemeia o credinţă neclătinată de întîmplări ulterioare. Apoi, el poate produce mai mult respect sau frică şi,chiar dacă vibrează de interes şi de intimitate, nu poate totuşi dovedi o iubire deplină şi, de aceea, nici nu o poate trezi. Numai jertfa vorbitorului confirmă deplin iubirea ce-o arată în cuvînt, numai jertfa îl arată fără echivoc renunţînd la sine pentru a crea comuniunea şi, deci, numai ea poate trezi iubirea adevărată în ceilalţi şi îi poate atrage în comuniune. Iubirea, jertfa, comuniunea ţin la un loc. Una e în alta ca Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt.

Iar semnul că ne-a atras, de fapt, în comuniune stă în faptul că a reuşit să ne desfacă de alipirea la lume, de atitudinea contemplativ-exploatatoare a realităţii, ba chiar şi de noi înşine. Ne dăm pe noi înşine celui ce s-a dat pentru noi. Ne înălţăm în subordinea etică supremă a jertfei. Şi nu numai pe noi, ci toată lumea pe care am supus-o în atitudinea cotemplativ- exploatatoare. Aşa scăpăm de păcat prin jertfa lui Iisus, care face să moară în noi omul vechi al egoităţii, întrupîndu-se în toţi duhul de jertfă.

Murind pentru noi, fără a înceta totuşi să existăm, dar existînd acum lui Hristos, în comuniunea cu El, în întregul dual care îl are ca centru pe El, situaţia Lui în faţa Tatălui o împărtăşim şi noi. Forma cea mai înaltă de existenţă, dătătoare de fericire, este nu aceea a egoităţii izolate, nici aceea de contopire a eurilor într-un mare tot divin, ci unitatea duală, în care nici un eu nu trăieşte pentru sine, ci, fiind mort sieşi, vieţuieşte pentru altul şi în altul.

Acesta e înţelesul cuvintelor Sf. Scripturi despre necesitatea morţii noastre ca să putem vieţui în Hristos şi lui Hristos.

Jertfa lui Hristos reuşeşte să înfăptuiască în acelaşi timp trei lucruri : să ne atragă în comuniunea cu Sine, omorînd omul egoist din noi; să ne facă astfel să împărtăşim soarta Lui de fericire şi de comuniune cu Tatăl, odată ce formăm un întreg cu El; să împlinească dreptatea divină suferind pentru întregul de euri ce- l formează omenirea împreună cu El, în aşa fel încît duhul lui de jertfă devine comun tuturor. Ordinea, însă,este alta. Punctul ultim îşi schimbă locul cu cel dintîi.

În lumina acestei taine putem înţelege mai bine ceea ce spuneam mai înainte despre incapacitatea unui om, fie el cu desăvîrşire pur, de-a presta o suferinţă substitutivă şi ispăşitoare. Nu era suficientă numai o suferinţă în istorie. Chiar Iisus, dacă ar fi suferit numai în istorie, n-am înţelege cum s-ar comunica puterea ei în orice suflet de om din toate timpurile. El îşi rememorează această suferinţă şi în cer, suferinţa Sa devenind contemporană cu fiecare om ce stă în ceasul de cumpănă al destinului său veşnic. Suferinţa din istorie are o mare însemnătate, dar nu explică totul. Ea a avut rostul să plaseze în ultima intensitate suferinţa lui Iisus Hristos, repercutîndu-se cu această intensitate ulterior în fiinţa Sa. El poartă veşnic semnele crucii, nu numai în trupul ci şi în spiritul Său. El ştie, El resimte, El repetă spiritual suferinţa de pe Golgota, pentru fiecare om în clipa decisivă a lui, căci nu-l pare rău de ea şi nu renunţă la voinţa de a-l mîntui pe fiecare (Evr. 7, 25).

Dacă un om, fie chiar cu desăvîrşire pur, ar fi pătimit pentru semeni, suferinţa lui n-ar fi avut în istorie intensitatea suferinţei lui Iisus Hristos, iar deficienţa aceasta s-ar fi agravat şi mai mult prin faptul că nu ar fi fost în stare să pună temelia reprezentării unei suferinţe eficiente nici în cer. Nici pe pămînt, nici în cer o fiinţă pur omenească n-ar fi fost capabilă de o suferinţă în stare să topească păcatul din oameni şi să ispăşească în faţa lui Dumnezeu.

2. Jertfa lui Iisus Hristos - plinirea dreptăţii divine

În expunerea de pînă acum ne-am silit să arătăm de ce nu mîntuieşte Dumnezeu pe oameni fără jertfă, fără suferinţă şi anume fără o suferinţă echivalentă cu tot fondul de păcat din ei. Dar,deşi am indicat că jertfa aceasta s-a adus conform unei orînduiri pusă de Dumnezeu ca temelie a ordinii morale, totuşi, întrucît ne-am străduit să aruncăm mai multă lumină asupra legăturii organice dintre suferinţă şi păcat, a putut rămîne impresia că nu am scos în relief suficient raportul jertfei cu dreptatea lui Dumnezeu, ci numai cu iubirea Lui. De aceea, e necesar să ne oprim în chip mai special asupra acestui punct[1]

1 Tendinţa unilaterală de a considera mîntuirea oamenilor realizîndu-se ca un proces exclusiv subiectiv, sub influenţa suferinţei iubitoare a lui Hristos, o reprezintă la ortodocşi Mitropolitul Antonie Hrapoviţchi, care, de altfel, merită deosebită consideraţie pentru faptul de-a fi evidenţiat marea realitate şi forţă mîntuitoare a suferinţei substitutive. Antonie explică puterea curăţitoare a suferinţei substitutive printr-o prea mare exagerare a unităţii între oameni, care, după el, au un fel de temelie comună, un eu unitar. G. Florovschi îi reproşează tendinţa spre psichologism şi pietism. „ Nu atinge obiectivitatea, nu atinge perspectiva metafizică. În această privinţă, Mitropolitul Antonie se abate de la tradiţia şi măsura patristică. El rămîne pe un al doilea plan. Problema nu stă în a înlocui simplu « concepţia juridică » a satisfacţiei prin principiul iubirii, mai potrivit cu Dumnezeu. Trebuie înţeles şi lămurit locul operei de mîntuire în planul iconomiei divine, aşa cum a fost realizat obiectiv " (Puti ruskago bogoslovia, Paris, 1937, p. 434). Antonie a mers în aversiunea lui faţă de teoria juridică atît de departe, încît a lăsat în umbră importanţa jertfei pe cruce, punînd accentul aproape numai pe chinurile sufleteşti din Getsimani. „ Chinurile trupeşti şi moartea trupească a lui Hristos, zice Antonie, au fost necesare,înainte de toate, pentru ca credincioşii să aprecieze puterea suferinţelor Lui sufleteşti, ca incomparabil mai puternice decît chinurile lui trupeşti " (cit. la Florovschi l.c.). Natura noastră grosieră nu poate înţelege durerile sufleteşti. Se impresionează mai mult de cele trupeşti. De aceea a primit Iisus şi moartea pe cruce. Aceasta s-a făcut numai pentru a ne impresiona. Hristos ne mîntuieşte prin obligarea noastră la efortul moral. Antonie înlocuieşte jertfa şi harul prin morală. Toată concepţia lui e un moralism, deşi, pe de altă parte, vorbeşte de o unitate adîncă a eurilor şi,deci, de o trecere a suferinţei purificatoare a lui Hristos în fiecare om. El ajunge la negarea păcatului strămoşesc şi la un fel de pelagianism. Vòia omului nu e rea ci numai mîndră. Prin şcoală şi prin efort

Anselm de Canterbury a formulat teoria că moartea lui Iisus Hristos a satisfăcut onoarea lui Dumnezeu jignită de oameni prin păcatul ereditar, pe care ei, nefiind în stare să o satisfacă, au trebuit să pătimească murind. Iisus, fiind om, a reprezentat legal pe oameni în satisfacerea onoarei divine, dar, fiind şi Dumnezeu, moartea Lui a avut eficacitatea pe care nu o putea avea nici o moarte de om simplu. Înţelepciunea lui Dumnezeu a găsit această modalitate de-a spăla onoarea Sa jignită de oameni, dar şi de a împlini iubirea Lui prin care voia mîntuirea oamenilor.

Teoria aceasta exprimă, în fond, un adevăr cînd priveşte moartea lui Iisus Hristos nu numai ca o manifestare a iubirii divine, ci şi ca un act impus de dreptatea lui Dumnezeu. Greşeala ei stă în colorarea acestui fond cu nuanţele mentalităţii medievale. Dumnezeu e înfăţişat ca un cavaler medieval a cărui strădanie neodihnită nu urmăreşte altceva decît obţinerea satisfacţiei pentru onoarea jignită. El e cugetat fie ca neputînd avea linişte de cînd i-a fost atinsă onoarea de către oameni fie ca neputîndu- i ierta fără a primi satisfacţie pentru jignirea adusă. Onoarea lui Dumnezeu e făcută dependentă de oameni. În lucrarea mîntuirii, Dumnezeu e preocupat dacă nu exclusiv de repararea onoarei Sale, în orice caz într-un grad principal. Vederea aceasta a lui Anselm a dus, în teologia protestantă,la teoria unui Dumnezeu răzbunător. În moartea lui Iisus Hristos Dumnezeu se răzbună cu sete împotriva păcatului omenesc.

Tocmai pentru că Dumnezeu urmăreşte, în mod principal, dobîndirea satisfacţiei pentru onoarea Sa jignită sau o răzbunare deplină - precum omul de rînd nu o poate suporta - sau pentru că aceasta e condiţia exclusivă de care depinde mîntuirea oamenilor, moartea lui Iisus Hristos pe cruce e pusă într-un raport exterior şi juridic cu păcatul şi cu mîntuirea acestora. Fie că se socoteşte ca în romano-catolicism că transgresiunea lui Adam n-a produs o stricare a naturii omeneşti, ci numai o încordare a raportului dintre Dumnezeu

moral, prin exemplu - cum e şi pilda lui Iisus - poate fi îndreptată.

şi om, în baza căreia moartea plutea amenințător, ca expresie a mîniei divine, deasupra tuturor oamenilor, fie că se declară ca în protestantism că moartea lui Iisus Hristos pentru noi nu aduce o modificare a vieții noastre cît sîntem pe pămînt, ci numai o iertare a noastră, cu toate că rămînem păcătoşi, jertfa lui Iisus e concepută ca mîntuind printr-un efect pur juridic al ei : Dumnezeu socoteşte că e satisfăcută onoarea sau setea Sa de răzbunare, deci oamenii sînt scoşi de sub vină fără ca să se producă o modificare în starea naturii lor. E modificat doar gîndul Lui față de ei (protestantism) sau e înlăturată moartea concepută ca amenințare şi factor ce vine din extern şi nu ca o desăvîrşire a ravagiilor interioare ale păcatului. Într-o asemenea concepție Logosul s-a făcut om numai pentru a putea reprezenta legal pe oameni în moartea Sa, nu pentru a veni,ca Dumnezeu, aproape de oameni. De asemenea, păstrarea omenității după înviere nu mai apare necesară.

Dreptatea, care a trebuit satisfăcută prin jertfa lui Iisus Hristos, credem că nu implică însă în noțiunea ei o ambiție personală a lui Dumnezeu, ci grija pentru o rînduială morală ce stă la temelia lumii spirituale. Legea morală fundamentală cere ca săvîrşirea binelui să aibă o urmare corespunzătoare pentru subiectul respectiv, iar săvîrşirea răului,de asemenea. S-ar putea obiecta că fapta bună nu se săvîrşeşte pentru răsplată, ci îşi are mulțumirea în ea însăşi. Şi ceva analog s-ar putea spune despre fapta rea. Dar şi aşa se poate vorbi de o răsplată a binelui şi de o pedeapsă a răului, înțelegînd prin ele chiar mulțumirea cuprinsă înăuntrul binelui şi nemulțumirea cuprinsă în rău. Dacă nu ar exista nici această mulțumire sau nemulțumire, binele şi răul însele ar deveni indiferente, pentru că răsplata şi pedeapsa,nevenind ca juxtapuneri artificiale la binele sau răul săvîrşit, ci ca urmări organice, ca o prelungire a binelui sau răului săvîrşit, dacă ele nu s-ar mai simți în subiectul săvîrşitor, nu s-ar mai simți ca realități precis deosebite nici binele şi răul care ar avea să le producă. Cel căruia i s-ar face binele sau răul nu ar mai distinge nici el între acestea ca realități bine distincte. Binele nu constă într-o calitate statică a subiectului ci într-un impuls de săvîrşire a lui. Dacă,

însă, n-ai nici o mulțumire şi nici o bucurie pentru această săvîrşire, prin ce-l mai deosebeşti de rău şi prin ce-l mai deosebeşte cel căruia i-l săvîrşeşti cu gîndul de-a deveni şi în el un asemenea impuls ?

Conştiința morală, în toate funcțiunile ei - ca poruncă spre săvîrşirea binelui şi evitarea răului, ca mulțumire pentru cel dintîi şi ca mustrare pentru cel de-al doilea - închipuirea despre haosul ce s-ar naşte dacă s-ar toci aceste reliefuri morale în raporturile dintre oameni, ne arată că ordinea morală e susținută de această lege fundamentală a răsplății binelui prin bine şi a răului prin rău. Ea este cea care distinge propriu-zis binele de rău. Ordinea morală stă, la urma urmelor, în această distincție şi în seriozitatea ei supremă. Tocirea acestei distincții ar produce aceeaşi prăbuşire în sfera spirituală a vieții, pe care ar produce-o oprirea legii gravitației în sfera fizică. Oamenii toți tind la această tocire. Trebuie să fie cineva care să aibă şi puterea şi voința să restabilească distincția, adică prestigiul binelui în fața răului.

Dumnezeu e iubire nesfîrşită, spun cei ce nu văd în moartea lui Iisus Hristos şi o împlinire a dreptății. Ființa Lui îi impune să ierte la infinit. „ Aceasta e treaba Lui : să ierte ".

Felul acesta de a gîndi introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului e să păcătuiască la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în fața păcatului omenesc, ce autoritate mai are Dumnezeu şi ce forță mai stă în sprijinul binelui şi al ordinii morale ? În cazul acesta, nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul. Dumnezeu n-are încotro decît să tot meargă pe urmele omului curățind murdăria lui. În acest caz, nu există o ordine morală pe care să o simtă omul deasupra lui şi în jurul lui, ci el este legea sa, dacă mai poate fi vorba de o lege.

Se spune că omul superior iartă, cu atît mai mult trebuie să ierte Dumnezeu. Dar oamenii trebuie să-şi ierte unul altuia, pentru că nici unul nu e fără de păcat, nici unul nu se poate face cu adevărat

judecător al altuia[1]. Ei pot ierta, apoi, pentru că nu au răspunderea păzirii ordinii morale. De fapt, vedem şi între oameni că, îndată ce e vorba de cei ce reprezintă şi poartă grija de instituţii, de aşezăminte întemeiate pe o anumită ordine, nu mai pot ierta orice şi oricît, ca inşii particulari, oricît ar dori aceasta în calitatea lor personală. De stat, spune Ap. Pavel că poartă sabie spre pedeapsa celor răi, iar statul e, în felul lui, de la Dumnezeu. Dar inşilor fără roluri publice le cere Iisus să ierte de şaptezeci de ori cîte şapte.

Dumnezeu, însă, este supremul conservator al întregii ordini morale.

Dar, stăruind pe lîngă înţelesul iertării, vedem că chiar şi inşii particulari între ei nu şi-o dau fără o anumită căinţă. Ca să ierţi pe un om, acela trebuie să simtă lipsa ei, să vadă că a greşit, să regrete greşeala. Poţi să-l ierţi şi înainte, dar iertarea nu-i va folosi la nimic dacă nu-l faci cîndva să treacă prin acele mişcări sufleteşti de autodepăşire a greşelii, care constau din remuşcare, din nemulţumire cu fapta săvîrşită, din observarea gravităţii ei şi a importanţei datoriei călcate sau neîmplinite. El nu apreciază însemnătatea iertării, nu şi-o însuşeşte intim, nu o cunoaşte cu adevărat decît cînd îşi dă seama de greşeala sa. Experienţa internă a iertării nu o poate face înainte de a experia gravitatea vinei sale şi a durerii pentru ea. *Experienţa iertării nu se poate produce fără suferinţă pentru greşeală.* În legătura acestor două momente sufleteşti se exprimă o altă lege a ordinii morale, ce serveşte la susţinerea prestigiului binelui, a poruncii de a-l săvîrşi.

Nu poţi să-l ridici pe om din starea în care l-a aruncat păcatul lui, dacă nu-l faci, dacă nu-l ajuţi să intre şi să străbată o fază de suferinţe expiatoare[2]. Tocmai cînd vrei să-l ierţi, să-l rechemi la

1 **PAUL ALTHAUS** : Das Kreuz Christi, în Mysterum Christi, Furche-Verlag, Berlin,1931, p. 245.

2 Teologul catolic Karl Adam scrie: „ Iubirea lui Dumnezeu străbate spre esenţialul din oameni şi din lucruri, spre conservarea, asigurarea şi restaurarea acelor referinţe

comuniunea cu tine, trebuie să-l sileşti să intre în cuptorul acestei purificări dureroase. Suferinţele, care sînt urmarea firească a păcatului în virtutea *primei legi* din constituţia moral-ontologică a lumii spirituale, prin bunăvoinţa lui Dumnezeu pot servi, în *baza unei a doua legi*, ca mijloace de depăşire a stării de păcat. Pentru aceasta se cere numai ca ele să fie purtate de bunăvoie şi interpretate de cel ce le suportă ca binevenite spre acest scop. În cazul prim,suferinţa e numai pedeapsă, în al doilea,e şi pedeapsă şi mijloc de purificare. Suferinţa din urmă se numeşte ispăşitoare. În primul caz, suferinţa e chin fără ieşire, chin ce se mişcă la nesfîrşit în cercul vicios al stării de păcat. În al doilea, e chin întins spre lumina iertării şi a împăcării, de la care cade încă în timpul cît durează o rază pe întunericul lui.

Am privit păcatul şi suferinţa pedepsitoare sau ispăşitoare în raport cu o ordine morală, ca datorîndu-se ei această legătură. Prin aceasta se evidenţiază că în lucrarea de mîntuire a oamenilor prin jertfa lui Iisus, ca suferinţă ispăşitoare substitutivă, Dumnezeu nu urmăreşte o satisfacţie sau o răzbunare personală, ci numai conservarea ordinii morale. Totuşi, nu trebuie să ne închipuim o separaţie între ordinea morală şi existenţa personală a lui Dumnezeu. În cazul acesta, Dumnezeu ar apărea ca un servitor al unei legi.

şi relaţii originare, care domnesc între Creator şi creatură şi din care izvorăşte plinătatea vieţii şi a puterii, bucuria şi fericirea. Este o dragoste sfîntă, plină de valori, ba chiar creatoare de valori. Şi acolo unde întîlneşte neajunsul şi păcatul, în omul căzut, unde se reveleazā ca dragoste milostivă, iertătoare, ea nu este o **iertare goală**, o simplă trecere cu vederea şi o nesocotire a vinei noastre, ci totdeauna şi o **iertare creatoare**, adică o iertare care desfinţează nonvaloarea infinită, negarea conştientă a valorii fundamentale a lui Dumnezeu, idolatrizarea apostatică a unui bun creat ". (Jesus Christus, p. 321). Teologul anglican R.C.Moberly zice: „ Noi ştim că dacă un om a păcătuit, nu e destul, chiar dacă ar fi posibil, ca el să devină nou şi iarăşi bun şi ascultător. Trebuie să se facă ceva în direcţia desfiinţării trecutului, fără de care ascultarea n-ar fi, în sensul adevărat, real posibilă şi care, desigur, nu poate fi exprimată numai în termenii ascultării prezente " (Atonement and Personality, London, 1932, p.116).

Pentru a ne lămuri în această privinţă trebuie să ducem mai departe analiza binelui şi a răului săvîrşite şi a urmărilor lor. Binele este o realitate interpersonală şi mulţumirea pentru el, de asemenea. La fel, răul şi urmarea lui. A face binele nu înseamnă a te conforma, într-o existenţă izolată, unei legi care-l impune, ci a-l face cuiva, a-ţi manifesta iubirea faţă de cineva, a căuta comuniunea unui semen sau a rămîne în ea. Iar mulţumirea de pe urma lui înseamnă întoarcerea în sufletul tău a mulţumirii ce-ai produs-o în sufletul semenului, e ecoul rezonanţei ce-ai trezit-o în el, e bucuria disponibilităţii spre comuniunea cu tine,ce-ai produs-o în acela. Prin bine omul caută comuniunea, răsplata e vestea că a aflat-o, e răspunsul semenului. Prin bine vreai trezirea subiectului aproapelui, răsplata e mulţumirea produsă în tine de semnele producerii acestei treziri. Facerea binelui e chemarea ce-o adresezi altuia la comuniune, răsplata e răspunsul afirmativ al aceluia. Dacă simţi o mulţumire pentru binele făcut cuiva, chiar cînd nu se produce nici un răspuns favorabil din partea lui, aceasta se datorează nădejdi că fapta ta e semnalată, dacă nu de om, măcar de Dumnezeu şi aprobarea Lui e mulţumirea ta.

Dacă ai fi dominat de certitudinea că nu e nici o conştiinţă personală în care să trezească mulţumire fapta ta, mulţumire care să se îndrepte spre tine, binele n-ar mai avea nici o putere de atracţie şi nici un sens. Astfel, legea căreia îi corespunde fapta bună nu e decît legea comuniunii, legea relaţiei dintre mine şi tine. Bine e ceea ce faci din dragoste pentru mine, nu în conformitate cu o lege extrapersonală. Aceasta nu înseamnă că norma binelui e în funcţie de arbitrariul persoanei a doua. Ci de ceea ce o ridică la adevărata comuniune, la ieşirea din egoism. Pot să săvîrşesc fapte bune, care să nu-i placă semenului meu acum sau niciodată, întrucît nu le înţelege valoarea şi folosul pentru adevăratul lui interes. Din acest punct de vedere se poate spune că legea binelui e mai presus de persoane. Dar,întrucît binele este manifestarea normală a persoanei şi ţinteşte realizarea ei în aproapele, iar persoana adevărată e dată numai ca un pol al comuniunii, se poate spune că norma binelui coincide cu legea comuniunii, cu ceea ce-ţi convine ţie ca adevăratei

persoane. Dar, în starea de păcat în care se află oamenii, nici unul nu e realizat ca adevărată persoană, prin urmare, nici unul nu e în stare să vrea ceea ce se potriveşte cu el, nici unul nu poate fi normă precisă a binelui. Binele se orientează după legea comuniunii, care, deşi e ceea ce convine adevăratei fericiri a persoanelor, e mai presus de arbitrariul lor. Comuniunea nu se poate realiza conform arbitrariului a două persoane, ci conform unei legi. Astfel, înţelegem cum Dumnezeu, cel fără de păcat, care întruneşte în mod deplin caracterul de persoană în desăvîrşită comuniune, este norma binelui pentru toţi cei ce vor să-l săvîrşească. Mulţumirea Lui, e criteriul binelui pe care l-am săvîrşit, porunca Lui, criteriul binelui ce avem să-l săvîrşim.

Binele şi, cu el, legea morală, nu sînt deci altceva decît voia lui Dumnezeu, iar aceasta e expresia voluntară a fiinţei tripersonale a Lui. În bine se întîlneşte voinţa lui Dumnezeu cu indicaţia fiinţei Lui. Norma binelui are un caracter personal, dar nearbitrar şi, astfel, e totuşi o lege. Cînd săvîrşim binele nu împlinim o lege impersonală, ci procurăm mulţumire lui Dumnezeu, Îi producem „ o satisfacţie " personală, arătîndu-ne capabili de comuniunea cu el. Dumnezeu are o satisfacţie de binele ce-l facem, dar nu o satisfacţie ce provine dintr-o ambiţie, dintr-o vanitate, ci una de ordin superior, întrucît devenim vrednici de comuniunea pe care o vrea. E o bucurie asemănătoare cu cea pe care ne-o produce copilul nostru cînd îl vedem că ne înţelege şi, prin aceasta, creşte la capacitatea comuniunii cu noi.

A fi rău şi a face rău sînt iarăşi o stare de relaţie interpersonală. Este neconformarea nu cu o lege impersonală, ci cu ceea ce convine altor persoane, în ultimă analiză, cu ceea ce convine lui Dumnezeu, nu în chip arbitrar, ci potrivit indicaţiei fiinţei Lui. A fi rău şi a face rău înseamnă a nu avea dragoste de altul, a nu vedea pe altul, a nu promova prin dragostea ta creşterea subiectului lui, înseamnă a te vedea şi a te preocupa numai de tine, a nu căuta adevărata comuniune.

Dacă înţelegem mai uşor legătura dintre binele ce-l facem şi creşterea noastră spirituală ca răspltă, în urma mulţumirii ce ne vine

de la altul, e foarte greu să înţelegem enormele urmări de învîrtoşare egoistă, de micşorare spirituală ce se produc în noi în urma faptelor noastre rele. Efectele ne apar disproporţionat de mari cu faptele. Dar totul se întîmplă în baza unei legi constante, de fier. Dacă în cazul binelui simţim creşterea noastră ca un efect al mulţumirii ce se proiectează asupra noastră de la altul, cînd am săvîrşit răul nu simţim micşorarea ca un efect al nemulţumirii altuia, ci parcă aceasta se produce de la sine. Este, în cazul răului săvîrşit, mai mult lipsa de dragoste din partea altora ceea ce produce chinul şi denaturarea spirituală în noi, decît reflexul de nemulţumire de la acela. În urmările răului, ca intensificare a lui, ca pedeapsă a lui, experiem anormalitatea stării de necomuniune, chinul existenţei lipsite de dragostea semenilor. E tot o stare relaţională,dar negativă. Ne vine chinul din referirea noastră la alţii şi din constatarea că nu găsim la ei dragostea de care avem lipsă. Nu ne pedepseşte o lege, ci semenul, dar nu atît pozitiv, cît mai mult negativ, prin faptul că nu mai are mulţumire de noi, nu ne mai găseşte vrednici de comuniune. Creşterea proprie pe care o simţim cînd ne bucurăm de dragostea altuia şi descreşterea cînd nu ne mai bucurăm de atenţia lui, e un indiciu că prin altul ne vine un plus de fiinţă, că iubirea înseamnă o plasare a noastră mai aproape de miezul existenţei, de centrul ei[1], iar egoismul este o ieşire a noastră la periferia existenţei. Aşa se explică de ce jertfa, ca depăşire a egoismului, în loc să fie simţită ca o slăbire a existenţei noastre, este experiată ca un drum spre îmbogăţire. Astfel, eticul se află într-o indisolubilă unitate cu onticul. Mai multă fiinţă înseamnă mai multă iubire, mai mult bine.

De aceea, nu trebuie ca cineva să te urască pentru a te simţi cu fiinţa scăzută, ajunge să nu-ţi mai acorde atenţie. De lipsa de dragoste a semenului ne mai putem consola, pentru că el se poate înşela în privinţa faptelor noastre. Dar absenţa ei la Dumnezeu, lipsa ecoului aprobator la el pentru faptele noastre, e un chin îngrozitor, o

1 L. BINSWANGER, op. c. p. 197, 198, 200.

pedeapsă înspăimîntătoare. Fie că această pedeapsă se datorează numai lipsei de atenţie a persoanei divine faţă de noi în urma faptului că nu săvîrşim ceea ce-i convine ei, fie că se datorează unui influx pozitiv de nemulţumire a ei, pe care nu-l simţm clar, legătura dintre răul ce-l facem şi chinurile următoare se produce cu putere de lege şi legea aceasta stă în atitudinea pozitivă sau negativă personală a lui Dumnezeu. În pedepsirea răului nu e vorba de o lege extradivină, ci de Dumnezeu însuşi, dar nu într-o atitudine arbitrară, ci într-una în care, asemenea ca în cazul binelui ce-l săvîrşim, se întîlneşte voinţa cu indicaţia fiinţei lui.

Legea naşterii pedepselor din răul săvîrşit e voită de Dumnezeu, dar ea nu e decît expresia singurului mod posibil de existenţă a fiinţelor create, care refuză comuniunea cu Dumnezeu pentru care au fost întemeiate. Dacă omul a fost creat pentru comuniune şi a fost creat aşa pentru că Dumnezeu însuşi vieţuieşte în comuniune, se înţelege că refuzul comuniunii produce în fiinţa lui o stare de anormalitate, de nemulţumire, de chin. Iar în comuniune nu-l poate ţine Dumnezeu cu sila. Comuniunea se realizează numai cînd fiecare persoană vede voluntar pe cealaltă şi trăieşte pentru ea. Dumnezeu s-ar putea impune vederii omului în chip silnic, copleşitor. Dar aceasta n-ar fi o comuniune, căci omul s-ar simţi anulat în raportul cu El. Dumnezeu ni se prezintă în chip discret cît sîntem pe pămînt, ca mai mult să-L aflăm noi deodată cu întreaga importanţă a persoanei Sale. Înainte de a ajunge la raportul de faţă către faţă cu Dumnezeu, trebuie să creştem în condiţii care să nu ne anuleze de la început orice îndrăzneală. Dacă nu ne silim şi noi să-l aflăm pe Dumnezeu, să luăm act de prezenţa Lui, nu ne putem ridica la starea de comuniune cu El, nu simţim nici mulţumirea lui care ne face să creştem spiritual.

Ca să putem reintra în raportul de comuniune cu Dumnezeu, trebuie să dobîndim însă iertarea Lui. Dar capacitatea noastră de a ne însuşi iertarea Lui nu se arată decît deodată cu capacitatea de- a suporta pedeapsa ca ispăşire. Vom vedea că propriu-zis Iisus este cel ce ispăşeşte pentru noi. Noi numai participăm, în mod secundar, la ispăşirea lui. Dar tot am rămas capabili măcar de o ispăşire

mediată, participată. Nu ispăşim, însă, conformîndu-ne cu o lege de sine stătătoare, ci ispăşim cu faţa către Dumnezeu, căutînd faţa Lui. Suferim în acest caz ca să ne dăm seama de importanţa persoanei divine pe care am bagatelizat-o păcătuind. Numai aşa mai putem face să crească ea în faţa noastră.Numai aşa ne retezăm egoismul care ne-a închis orizontul către Dumnezeu. Trebuie să dăm o satisfacţie persoanei divine; aceasta e tot una cu creşterea ei în faţa noastră şi cu creşterea noastră la capacitatea de comuniune cu ea. Nu pentru Dumnezeu, ci pentru noi e nevoie să-l dăm această satisfacţie lui Dumnezeu. De aceasta depinde viaţa noastră spirituală. Pentru El e o satisfacţie de care nu are neapărată lipsă ca să fie fericit. E o satisfacţie în sensul unei bucurii ce i-o producem că devenim iar în stare să gustăm fericirea comuniunii cu El. Autoritatea divină a fost jignită prin mîndria şi egoismul nostru. E o lege că nu putem intra în comuniune cu ea pînă nu restabilim în ochii noştri prestigiul ei. Şi aceasta nu se poate realiza numai prin aceea că de unde înainte nu-i dădeam respectul cuvenit, acum I-l dăm.

În afară de faptul că n-am fi în stare de-o astfel de schimbare a noastră fără suferinţă, prestigiul lui Dumnezeu în ochii noştri n-ar fi refăcut dacă n-am plăti cu suferinţă nepăsarea şi răzvrătirea de care ne-am făcut vinovaţi. Fără regret nu ne-am da seama de marea greşală ce-am săvîrşit-o şi, deci, de importanţa persoanei lui Dumnezeu. Dar regretul nu poate fi un plăpînd sentiment teatral, ci o durere ontologică radicală, o ardere a întregii noastre fiinţe de pînă acum care s-a făcut vinovată şi poartă în măruntaiele ei pecetea răzvrătirii împotriva autorităţii lui Dumnezeu. Trebuie să simţim pe Dumnezeu răzbunat în frîngerea din temelii a făpturii noastre păcătoase. Numai aşa mai sîntem în stare să-i simţim restabilită toată autoritatea divină.

Legea imposibilităţii scăpării de păcat,altfel decît cu satisfacerea onoarei divine, o simţim, astfel, ca o lege concretă în intimitatea noastră, nu ca o formulă abstractă. Astfel,chiar şi termenii de *onoare* şi *satisfacţie* ai teoriei lui Anselm pot fi folosiţi, dar trebuie precizat înţelesul lor într-un mod adecvat cu fiinţa divină.

Cînd spunem că Dumnezeu nu ne poate mîntui decît dacă îi satisfacem onoarea, nu avem să ne închipuim că Dumnezeu e purtat de sentimentul inferior al acelor oameni care nu mai pot dormi pînă nu li s-a restabilit onoarea sau pînă nu s-au răzbunat. Onoarea lui Dumnezeu depinde prea puţin de atitudinea noastră faţă de El. Şi e incompatibil cu El să-l atribuim o „ sete " de răzbunare.

E necesar *pentru noi* să ne dăm seama de importanţa Lui, de autoritatea Lui; fiinţa noastră, în baza unei legi de temelie - care nu e decît legea comuniunii - nu poate fi restabilită fără a da această satisfacţie lui Dumnezeu, fără a-L vedea pe Dumnezeu răzbunat de jignirea ce i-am adus-o. Desigur că Dumnezeu nu stă impasibil faţă de atitudinea noastră. El se bucură dacă I se dă din partea noastră satisfacţie şi doreşte acest lucru, pe de altă parte, se întristează dacă nu I se dă. Dar bucuria şi întristarea sînt pentru noi, nu pentru El. Fericit pentru El şi întristat pentru noi, e încă una din tainele vieţii divine, pe care noi sîntem siliţi să o exprimăm în formă de antinomie.

Deci nu e un simplu proces subiectiv satisfacţia ce se aduce lui Dumnezeu pentru păcate în opera mîntuirii.

Cînd Dumnezeu ne vede intraţi în faza suferinţei benevole de caracter ispăşitor are o bucurie, căci ştie că ea ne duce spre El. Pe cînd, suferinţa sub care gemem revoltaţi, înmulţindu-ne păcatul, nu are nici o bucurie, de suferinţa ispăşitoare are o satisfacţie, nu una egoistă, ci satisfacţia părintelui care-şi vede fiul sub încercările de care ştie că-l vor duce la calea cea dreaptă. Întrucît ştie Dumnezeu că absenţa acestor suferinţe un timp îndelungat, eventual chiar toată viaţa pămîntească, va face pe un om incapabil de-a mai putea fi mîntuit, are şi El un rol pozitiv în aducerea lor.

În teoria lui Anselm, iubirea lui Dumnezeu, prin care voia să ne scape de moarte şi de dreptatea Lui, care se opunea unei iertări gratuite, se înfăţişează ca opuse şi e necesară o mare putere de inventivitate divină ca să poată fi conciliate.

Dar dacă zguduirea lăuntrică a omului prin suferinţa proprie sau a altuia e necesară tocmai pentru ca, restabilindu-se în ochii lui prestigiul autorităţii divine, să se poată reface el însuşi din temelie, Dumnezeu cerînd ispăşirea pentru păcat, nu face altceva decît să

urmărească adevărata refacere şi mîntuire a omului pe care o vrea iubirea Lui. Tocmai iubirea lui Dumnezeu, care îl vrea pe om ridicat real din starea de relaxare a resorturilor lui morale, impune suferinţa şi jertfa. Astfel, iubirea şi dreptatea nu mai apar atît de opuse. Dreptatea nu e decît o modalitate de lucru a iubirii divine. Iubirea,înţeleasă în sensul mai larg, de voire a binelui real pentru alţii, cuprinde şi dreptatea ca metodă de refacere adevărată a lor. În acest sens,opinia unor Sfinţi Părinţi răsăriteni, care deduc întruparea şi jertfa Mîntuitorului numai din iubirea lui Dumnezeu, fără să se vorbească de dreptatea Lui, e profund adevărată.[1] De asemenea, şi ideea altora că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat şi s-a jertfit ca să scape pe om de puterea morţii şi a celui rău, întrucît scăparea aceasta nu

1 L. BINSWANGNER, op. c. p. 592-3, stăruie asupra faptului că ordinea iubirii nu înlătură ordinea dreptăţii, ci şi- o integrează sieşi ca pe un element subordonat, aşa cum sufletul nu înlătură trupul, ci îl înalţă în ordinea sa, subordonîndu-şi-l. El dă exemplul atitudinii ce o putem lua faţă de conflictul dintre un proprietar şi hoţul prins în grădina lui, pe care îl ia la bătaie. Este aci o întîlnire de tendinţe, de forţe şi de idei, care dă fenomenul **pedeapsă**. Nu putem lua o atitudine negativă faţă de ea, căci ordinea socială nu s-ar putea menţine altfel. Dar, în acelaşi timp, noi putem să ne apropiem mai intim de cei doi semeni în conflict şi să simţim iubire şi faţă de unul şi faţă de altul, fără ca să încetăm a justifica pe proprietarul care-şi apără bunul pedepsind pe hoţ şi fără ca să încetăm a dezaproba pe hoţ pentr furtul lui. Cînd îi privim pe cei doi semeni numai prin prisma dreptăţii, sîntem mai departe de ei, avem în vedere nu intimitatea lor, ci ordinea generală şi fapta lor în raport cu ea. Cînd îi privim prin prisma iubirii, am devenit atît de aproape de intimitatea lor, încît simţim că participăm la tot ceea ce-l doare pe fiecare. („ Dann bin ich in liebender Imagination sowohl der Bauer als der Knabe, tue, leide,überlege, urteile ich mit nicht als aussen - oder darüberstehendes Subjekt, sondern als von der betreffenden Handlung an diesem bestimmten Spiel des Daseins mitergriffenen Glied liebender Wirheit ", p. 577). Dumnezeu, în calitatea Lui de întemeietor şi coservator al ordinii morale, trebuie să-i privească pe oameni prin prisma dreptăţii. Dar, venindu-le aproape prin întrupare ca om, se solidarizează cu mizeria lor, boltind peste atitudinea de păzitor al dreptăţii, iubirea Sa. Prin faptul că se face om, devenind unul din eurile în care se concretizează aceeaşi fire (Sein), prin raportul de iubire în care intră cu oamenii făcînd să treacă de la El la ei şi de la ei la El fluxul existenţei, El îşi asumă voluntar vina lor şi le transmite după înviere dreptatea Sa. El e ca Dumnezeu drept, cel ce pedepseşte, dar ca Dumnezeu iubitor, cel ce se aşează în locul oamenilor, făcîndu-se om şi suportînd pedeapsa.

se putea efectua fără o zguduire internă a omului în urma jertfei ispăşitoare a lui Iisus Hristos.

Suferinţa ispăşitoare am spus că e pedeapsa purtată benevol, fără duh de cîrteală împotriva lui Dumnezeu, ca un omagiu desăvîrşit adus Lui. Adică, suferinţa suportată în deplină curăţenie. Ea e jertfa curată (Evr. 9, 14); singura jertfă pe care o vrea Dumnezeu. Oamenii,însă, nu puteau să se aducă pe ei asemenea jertfă curată. Orice suferinţă a lor purta pecetea păcatului din fiinţa lor, sporindu-l. Suferinţa lor pînă la moarte, inclusiv moartea, era o satispămitire, nu o satisfacere, era o pedeapsă prelungită în veşnicie, nu o pedeapsă răscumpărătoare[1].

Trebuia un om care să nu mai fie păcătos, pentru ca jertfa lui să fie curată. Un astfel de om, însă, dacă s-ar fi născut din înlănţuirea naturală a generaţiilor, ar fi trebuit să ajungă la starea de puritate printr-o jertfă curată, pe care el însă nu o putea aduce, fiind păcătos. Iar dacă ar fi fost creat de Dumnezeu în puritate, jertfa lui n-ar fi răscumpărat decît,poate, jignirea unui singur om.

Trebuia un om neatins de păcat, a cărui jertfă curată să dea satisfacţie lui Dumnezeu pentru fărădelegea tuturor oamenilor,

1 Teologul anglican R. C. Moberly, în vestita lui carte „Atonement and Personality" (Ispăşire şi Personalitate), scrie: „ Ideea ispăşirii efective pentru păcat cere deopotrivă o pocăinţă perfectă şi o putere de sfinţenie perfectă. Omul a păcătuit. Omul nu mai e drept (unrighteous). Dacă nu sînt drept, ce m-ar putea face iarăşi absolut drept? Dacă, într-adevăr, căinţa mea, cu referire la trecut, ar fi cu totul perfectă, ea ar însemna că persoana mea ar fi încă absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine şi pe contul meu. O astfel de reidentificare cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi o contradicţie reală cu trecutul meu... În raport cu trecutul, cu prezentul şi viitorul, eu ar fi trebuit să devin perfect şi continuu şi dumnezeiesc de drept "(p. 110). În om, însă, nu se pot găsi aceste două stări contrazicătoare: căinţa pentru păcat şi puritatea. Numai în Iisus s-au împreunat, fiind şi Judecător al păcatului ca Dumnezeu şi ca cel ce n-a păcătuit, dar şi ispăşitor al lui ca om ce l-a luat asupra Sa, condamnîndu-l în Sine. El a condamnat păcatul, dar s-a făcut pe sine păcat. „ El, Dreptatea eternă, judecând păcatul, l-a judecat nu în altul, ci l-a judecat cum îl judecă un penitent, în Sine; El s-a adus pe Sine înaintea judecăţii pe care El a pronunţat-o; El a stat în rolul nu al unui judecător simplu, nici al unei victime simple, ci al unui pentinent voluntar, identificat cu dreptatea lui Dumnezeu în sacrificarea Sa proprie " (p 110).

pentru neglijarea Lui din partea tuturor. Solidaritatea şi comunitatea de natură între oameni face ca fiecare ins să poarte păcătoşenia întregii omeniri. Aşa încît, chiar pentru mîntuirea unui singur om trebuia o suferinţă care să ispăşească întreaga întindere a păcatului ce împovărează umanitatea. Nu se putea satisface cu o jertfă sau cu o suferinţă mai mică autoritatea lui Dumnezeu, cîtă ar fi fost nesocotită de un singur om sau de vreo cîţiva. Răscumpărarea sau trbuia adusă pentru toată omenirea sau nu era adusă pentru nici un om. Altă posibilitate nu exista. A suferi echivalent cu păcatul dintr-un singur om, a satisface pentru păcatul dintr-un singur om, este a suferi şi a satisface pentru păcatul întregii omeniri.

Cine nu simte în forţa înăbuşitoare şi copleşitoare cu care se actualizează uneori stăpînirea răului asupra sa sau în prihănirea aproape permanentă în care se desfăşoară viaţa sa de gînduri, cuvinte şi acte, că e aici un rău mai mare decît poate porni din ipostasul său individual sau că acest ipostas e instrumentul şi mediul de manifestare al unei puteri a răului mai mare decît puterea sa spirituală ? E aici păcatul ce rezidă într- o natură pe care fiecare o are în solidaritate cu toţi oamenii. Fapta proprie păcătoasă adaugă un indice personal, dar fondul covîrşitor este păcatul comun, numit ereditar. Prin fiecare om jigneşte astfel pe Dumnezeu nu numai insul respectiv, ci întraga omenire. Aceasta s-a întîmplat şi prin păcatul lui Adam. Răzvrătirea lui a fost un act de voinţă personală, dar prima ei zămislire a produs o forţă păcătoasă ce depăşea o voinţă personală, infectînd în toată întinderea natura umană, care nu este a unei singure persoane. Efectul acesta universal-omenesc al unui act de voinţă personală nu se poate înţelege altfel decît că nu acest act a creat propriu-zis forţa general-umană a păcatului, ci ea stătea la uşă, ca o forţă extraumană căreia actul de voinţă personală i-a deschis doar porţile naturii omeneşti ca să năpădească înăuntru. Voinţa primului om a jucat un rol decisiv, dar nu întrucît ar fi avut puterea să creeze păcătoşenia întregii omeniri, ci întrucît, stînd sub presiunea unei forţe rele supraumane, putînd însă ceda sau rezista, a cedat şi, prin aceasta, a dat drumul puhoiului în cuprinsul naturii omeneşti. Actele voluntare păcătoase ale celorlalţi oameni nu mai aduc o

înmulţire efectivă a fondului de păcat din umanitate, deci nu mai au un rol hotărîtor ca al primului om.

Oceanul răului circulă acum în voie în cuprinsul naturii omeneşti, graţie spărturii produse de cedarea primului om. Relevant pentru fiecare persoană omenească e nu suma de păcate ale înaintaşilor, ci fondul de păcat ce s-a sălăşluit în natura general-umană prin transgresiunea primului om şi care se manifestă prin actele păcătoase personale ale tuturor. Forţa aceea extraumană, care a presat ispititor asupra voinţei primului om şi care, prin cea dintîi cedare, s-a sălăşluit şi se mişcă în toată natura omenească, fiind mai tare decît voinţele tuturor oamenilor la un loc, trebuie să fie purtată de un ipostas pe măsura intensităţii supraomeneşti a răului pe care-l răspîndeşte. Ni se întîmplă adesea să ne simţim elanurile generoase şi încrezătoare ale sufletului frînte de o influenţă nevăzută, identificată ulterior într-o persoană ce ne urmăreşte din umbră cu duşmănie, cu ură, cu invidie. Influenţa în bine şi în rău se transmite de la distanţă, nu numai prin ochi şi prin grai, ci şi prin gîndul concentrat, prin simpla prezenţă mai mult sau mai puţin acoperită vederii trupeşti. De fapt, forţa răului o simţim fiecare în noi ca neputînd proveni, în ultima analiză, din natura umană, care vrea aşa de mult binele, ci dintr-un izvor străin şi avînd o intensitate mai puternică decît i-o poate da natura omenească. Iraţionalul voinţei păcătoase, opus tuturor argumentelor şi evidenţelor care pledează în noi pentru bine, nu se poate explica altfel decît ca provenind dintr-un abis străin, din raţiuni care ne sînt străine, pe care nu le înţelegem, care nu sînt ale noastre.

Astfel, simţim că prin fiecare om se manifestă nu numai un fond de păcat al întregii omeniri, ci o forţă mai puternică decît toată omenirea la un loc. Păcatul ereditar ce se agită în fiecare om e nu numai un păcat comun tuturor oamenilor, ci el trebuie conceput ca o intersecţie a Duhului rău şi a naturii omeneşti. El este expresia unei „ comuniuni " cu Duhul rău, cu un ipostas personal opus lui Dumnezeu şi mult mai puternic decît toţi oamenii. Prin păcatul fiecărui om e jignit astfel Dumnezeu nu numai de toată umanitatea, ci şi de Duhul cel rău supraomenesc. Fiecare om cumulează în fapta sa păcătoasă tot ce se răzvrăteşte împotriva lui Dumnezeu. Desigur,

pentru o mare parte din acest rău, omul nu e vinovat, producîndu-se prin voinţa lui, dar cu o forţă mai presus de voinţa lui. De aci posibilitatea ca el să fie mîntuit. Ceea ce nu poate fi cazul cu Duhul cel rău, care este însuşi izvorul voluntar al întregului rău.

Dar nu e mai puţin adevărat că,obiectiv,jignirea adusă lui Dumnezeu prin păcatul fiecărui om înseamnă jignirea adusă de către întreaga omenire, inclusiv a Duhului rău. Deci, satisfacţia ce trebuie dată lui Dumnezeu trebuie să fie echivalentă cu această jignire panomenească şi mai mult decît omenească. Nu e vorba de o satisfacţie adusă lui Dumnezeu pentru răzvrătirea directă a Duhului rău. Acesta nu mai poate fi refăcut şi,deci, răscumpărat. Ci de o satisfacţie pentru lucrarea Duhului rău trecută, asumată prin voinţa omului, într-o anumită privinţă, împotriva voinţei sale. E o satisfacţie pentru păcatul de care omul e responsabil şi care urmăreşte scoaterea lui de sub vină. Prin voinţa lui s-a manifestat şi lucrarea Duhului cel rău, dar, pe de o parte, nu în întregime, iar pe de alta, voinţa omului a acţionat cedînd sub presiunea unei forţe uriaşe.

Răul manifestat prin voinţa omului e mai intens decît cel pe care ar fi fost omul prin sine capabil să-l săvîrşească şi restabilirea majestăţii divine trebuie să fie echivalentă cu întreg acest rău obiectiv, dar omul, totuşi,poate fi mîntuit, întrucît acest rău uriaş, deşi însuşit şi săvîrşit prin voinţa lui, nu se datorează numai lui. Omul trebuie să vadă autoritatea lui Dumnezeu restabilită în raport cu întreaga jignire ce I s-a adus, chiar dacă aceasta nu e produsul exclusiv al voiei sale şi natura sa trebuie purificată;a fost printr-o suferinţă corespunzătoare răului din ea, care e răul din toată natura omenească şi de dincolo de ea. Trebuie o suferinţă care să poată scoate din întreaga natură omenească un rău supraomenesc; trebuie o suferinţă care să biruie răul satanic, alungîndu-l din natura omenească şi instaurînd în ea binele.

Mîntuirea oamenilor nu se putea realiza fără să fie zdrobită puterea Duhului cel rău. „ Pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu ca să strice lucrurile Diavolului " (I Io. 3,8). Iisus răspunde celor şaptezeci de învăţăcei, cînd Îi vestesc că şi demonii li se supun întru numele Lui: „ Am văzut pe Satana ca un fulger din cer căzînd " (Lc.

10, 18). Altă dată aduce în legătură strînsă patima Sa, preamărirea Tatălui şi biruinţa asupra Satanei: „ Acum sufletul meu e turburat, dar ce voi zice? Părinte, mîntueşte-mă de ceasul acesta ! Ci pentru aceasta am venit, ca să ajung la ceasul acesta. Părinte, preamăreşte numele Tău. Atunci glas din cer a venit: L-am preamărit şi iarăşi îl voi preamări...Iisus a răspuns şi a zis: *Acum este judecata lumii acesteia; acum stăpînitorul acestei lumi va fi gonit afară*. Iar eu, cînd voi fi înălţat de pe pămînt, îi voi trage pe toţi la mine ". Şi îndată urmează comentariul Evangheliei. „ Cu aceste cuvinte el arată de ce moarte avea să moară " (Ev. Io. 12, 27-33).

Iisus, fiind om curat, dar, în acelaşi timp, mai mult decît toţi oamenii şi chiar decît ipostasul supraomenesc purtător al răului, a fost în stare să aducă o jertfă ispăşitoare pentru restabilirea majestăţii divine. Fiindcă nici un om nu este în stare să ispăşească pentru păcatul său, mîntuirea nu se putea obţine decît printr-o jertfă substitutivă a unui om curat şi capabil de o suferinţă echivalentă cu păcatul întregii omeniri, care este, în acelaşi timp, supraomenesc de mare. Iisus împlinea condiţiile unei astfel de fiinţe. Rămîne, totuşi, de elucidat mai cu dinadinsul următoarea întrebare : cum a putut suferi El în locul altora şi, mai ales, cum s-a putut stabili o legătură mai intimă între suferinţa Sa şi păcatul universal-omenesc, căci, fără o astfel de legătură, e greu de înţeles caracterul ispăşitor şi substitutiv al suferinţei Lui ? Cum a putut, adică, simţi, trăi Iisus ca o ispăşire, ca o pedeapsă, suferinţa Sa ? Dacă suferinţa Sa a fost antidotul, răsplata păcatului general-omenesc, a trebuit să se producă o astfel de legătură între ele. Dacă n-ar fi fost o astfel de legătură, nici Tatăl n-ar fi socotit suferinţa lui ca o satisfacţie pentru păcatul oamenilor. Răspunsul la această întrebare ne va ajuta să înţelegem cum a putut substitui suferinţa Lui suferinţa noastră.

3. Iisus Hristos - Mielul care poartă păcatele lumii

Suferinţa unuia pentru altul ne-o arată adeseori raporturile dintre oameni, precum tot ele ne indică posibilitatea unei asumări a păcatului aproapelui împreună cu suferinţa pentru el. O mamă suferă de faptele mîrşave ale fiului ei, de parcă ea le-ar fi săvîrşit şi e în stare să primească orice pedeapsă în locul lui. Cu cît e mai mare apropierea iubitoare între doi oameni, cu atît e mai deplină capacitatea de asumare a păcatului unuia de către celălalt[1]. Iisus, luînd asupra Sa păcatul omenesc, arată că s-a aşezat faţă de oameni în apropierea maximă, ne-a venit mai aproape ca cel mai bun frate, ca cea mai iubitoare mamă. Ca să ni se facă arhiereu către Dumnezeu n-a fost suficientă o asumare juridică a formei om, ci a trebuit să ni se apropie în suprema intimitate. Profetul, ca cel ce ne vine în apropierea persoanei a doua şi ne grăieşte direct din dragoste, şi arhiereul, drept cel ce, din aceiaşi dragoste, suferă pentru păcatele noastre pînă şi moartea, se întregesc şi sub acest raport, primul căutînd împlinirea în ultimul, iar acesta presupunînd pe primul.

Trei probleme se cuprind în această tainică asumare a păcatului omenesc de către Iisus Hristos : *a)* cum purta El, nepăcătos fiind, păcatul omenirii ? *b)* de ce natură a fost trecerea păcatului de

1 **R. C. MOBERLY**, Atonement and Personality, p. 118: „ Legea suferinţei sau a energiei substitutive, ca un principiu ce circulă peste tot în viaţa omenească, nu e suspendată cînd păşim în regiunea conştiinţei păcatului. Alţii suferă şi se întristează de fapt în favoarea osîndiţilor apropiaţi şi nu numai cu ei, ci mai adînc şi mai ascuţit decît fac sau pot face aceia. Nu numai suferinţa este în viaţa lor, ci şi ruşinea în inimile lor, în proporţie, poate, cu neruşinarea acelora şi cu iubirea lor. Ba, mai mult. Această ruşine, produs al apropierii şi al dragostei lor, este cel mai puternic element al speranţei noastre pentru cei care au păcătuit. Dacă sînt fiinţe apropiate şi dragi, care cu puritatea imaculată a inimii lor şi cu dragostea nedescurajată nu obosesc a se aşeza sub povara ruşinii celor ce au păcătuit, slavă Domnului, voi simţiţi că, în atmosfera acestei penitenţe substitutive ce-i învăluie pe cei ce au păcătuit şi se furişează, aproape imperceptibil, ca o respirare a dragostei în viaţa şi sufletul lor, e ceva care vă face să îndrăzniţi să garantaţi certitudinea salvării lor viitoare “.

la oameni la El ? şi *c)* cum s-a declarat Tatăl de acord ca să sufere cel drept pentru cei nedrepţi, ca să fie scutiţi de pedeapsă cei ce-au păcătuit şi să fie pedepsit în locul lor un nevinovat ? Nu cumva avem a face aci cu un artificiu juridic ?

Prot. Serghei Bulgakov scrie: „ Iisus nu numai pătimeşte din partea păcatelor lumii, răsculată împotriva Lui, ci şi-le şi însuşeşte *dinăuntru* « prin dragostea compătimitoare » (mitr. Antonie) şi, făcîndu-le ca ale Sale proprii, identifică natura Sa omenească fără păcat cu natura păcătoasă a vechiului Adam. El, lumina lumii, se scufundă în întunericul păcatului, în noaptea getsimană a suferinţei pentru el. Această identificare este un act *voluntar* al Dumnezeu-Omului, în virtutea căruia El şi devine Mielul lui Dumnezeu, ce poartă păcatul lumii. Cum se produce acest fapt de asumare a păcatului, *aceasta e taina Dumnezeu-Omului*, singurul fără de păcat, care s-a făcut pe Sine *vinovat şi răspunzător pentru păcatul lumii* “ (Agneţ Bojii, p. 384).

E aci, într-adevăr, o taină pe care nu putem pretinde să o înţelegem deplin, în sine, ci ne vom mulţumi cu lumina mai slabă ce-o aruncă asupra ei palidele analogii oferite de relaţiile dintre oameni.

Sf. Scriptură spune despre Iisus că „ Domnul l-a împovărat cu fărădeligile noastre, ale tuturor “ (Is. 53, 6), cu toate că „ nu săvîrşise nici o fărădelege şi nici o înşelăciune n-a fost în gura lui “ (v. 9). Proorocul prevesteşte că „ va îndrepta pe mulţi şi fărădelegile lor le va lua asupra-şi “ (v. 11) şi la urmă va fi preamărit pentru că „ a purtat fărădelegile multora şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viaţa “ (v. 12). Ioan Botezătorul, cu darul său de profet, descoperă caracterul şi misiunea lui Iisus în definiţia scurtă : „ Iată Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii “ (Io. 1, 29). Iar Apostolul Pavel declară : „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, făcîndu-se pentru noi blestem“(pentru că scris este : „ Blestemat este oricine care este spînzurat pe lemn “) (Gal. 3, 13). Iar în alt loc rosteşte şi mai categoric: „ Pe el, care n-a cunoscut păcatul, pentru noi l-a făcut păcat “ (II Cor. 5, 21).

Nepăcătos şi totuşi purtînd păcatele întregii lumi, aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarităţii lui Iisus cu noi. El n-a

săvîrşit păcate personale nici cu gîndul, nici cu cuvîntul, nici cu fapta şi nu era imprimat în natura Lui acel fond de păcat moştenit. Păcatul nu era o calitate a naturii lui, nu răsărea din ea, nu era o împreunare organică între ea şi păcat. Îl „ purta ", dar nu-l „săvîrşea". Era un păcat străin, pe care El nu-l sporea prin nici un adaos, nici măcar printr-o aprobare a celor ce l-au săvîrşit. Păcatul altora n-a fost asimilat în natura şi în voia Sa, ca să devină o excrescenţă activă a lor, un impuls spre manifestarea lui. Nu e mai puţin adevărat că Iisus nu s-a comportat totuşi faţă de el ca faţă de un păcat străin. Nu era în El voia de a-l face, dar era starea de spirit a celui ce l-a săvîrşit şi regretă faptul săvîrşirii. Se comporta faţă de păcatul omenirii ca unul care El l-a săvîrşit şi El e responsabil, El e vinovat. S-a constituit pe Sine subiect răspunzător al păcatului, ca fapt ce s-a realizat şi se realizează prin alţii, nu subiect doritor de a-l săvîrşi. „ Nu ei au păcătuit, ci eu am păcătuit; nu ei păcătuiesc şi vor păcătui, ci eu ". Aceşti termeni exprimă starea de spirit a lui Iisus faţă de păcatul oamenilor luat asupra Sa.

Iisus simţea de fapt durerea, regretul, răspunderea pentru păcatele altora. Nu era numai o a autoiluzie ce şi-o făcea. O analogie am indicat în ruşinea, în durerea, în vina ce-o simte mama pentru fapta reproşabilă a fiului. De cîte ori nu simţim însă o anumită vină pentru păcatele celor apropiaţi, deşi nu am putea pune degetul pe o participare sau pe un îndemn propriu la acele păcate. Simţim că există o inerţie generală ce trage oamenii spre păcat şi la ea avem şi noi o parte, întrucît în configuraţia totală a împrejurărilor istorice sau omeneşti avem şi noi un loc. Ne simţim vinovaţi pentru păcatele altora dacă nu prin ce-am făcut, măcar prin ce n-am făcut pentru îndreptarea contigenţelor totale ale vieţii omeneşti. Şi oricît am fi făcut, tot nu sîntem mulţumiţi, liniştiţi că am fi făcut de ajuns. Simpla noastră prezenţă ca om între oameni o simţim ca o participare la vina păcatelor ce le săvîrşesc alţii.

Explicaţia nu poate fi alta decît că există o apropiere, o împletire, o comunicare ascunsă şi o intimitate mai profundă decît ne putem da seama între inşii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm apropierea între noi şi

semenii noştri, ni se descoperă şi solidaritatea noastră cu păcatele lor[1].

De aceea, pe cîtă vreme avem o deosebită sensibilitate faţă de răspunderea noastră pentru păcatele celor apropiaţi, rămînem la exterior şi nepăsători faţă de păcatele celor ce ne sînt mai străini.

Puterea prin care sesizăm sau sporim această apropiere este dragostea. Ea ne ajută, prin urmare, să ne simţim responsabili pentru păcatul semenului, să-l socotim ca al nostru. Ea ne descoperă solidaritatea noastră cu semenii şi produce o anumită identificare a eului nostru cu eul altuia, responsabil pentru săvîrşirea păcatului. Dragostea sesizează, după ce în parte o produce şi măreşte, intimitatea, încît unde este ea, apropierea este atît de mare încît există

---

1 Această apropiere nu constituie o unitate fiinţială a tuturor oamenilor, din care inşii ar creşte numai ca nişte mlădiţe, cum afirmă Mitr. Antonie Hrapoviţichi, Zencowschi şi, în general, gîndirea teologică rusă. Antonie spune : „ Trebuie să respingem ideea că fiecare persoană e un întreg rotunjit, închis în sine (microcosm) şi să ne întrebăm : nu cumva este în toţi oamenii o rădăcină comună, în care s-a păstrat unitatea naturii noastre şi în raport cu care fiecare suflet deosebit apare ca o ramură, deşi posedînd stare de sine şi libertate ? Eul omenesc, în despărţirea lui deplină, în opunerea deplină faţă de « non eu » este, într-o însemnată măsură, o iluzie. Iluzia aceasta e întărită de autosensibilitatea noastră, dezvoltată pe temelia autoiubirii păcătoase, proprie omenirii căzute " (citat după G. Florovschi, Puti ruskago Bogoslovia, Paris, 1937, p. 429). Există o voinţă comună a întregii omeniri. Unitatea aceasta, care e nu numai sufletească, ci şi esenţială, reală, se revelează în Biserică şi în viaţa viitoare. „ În viaţa viitoare unitatea aceasta se manifest mai puternic decît multiplicitatea persoanelor omeneşti ". „ Prin aceea ne-a mîntuit şi Hristos că, fiind în adînc o unitate cu noi, suferinţa Lui din iubire ni s-a făcut izvor de biruinţă asupra păcatului ". „ De ce chinurile sufleteşti ale lui Hristos pentru păcătoşenia omenească ne-au fost spre mîntuire ? Pentru că iubirea Lui împreună suferitoare (sostradatelnaia liubov,) a unit duhul lui cu sufletele noastre şi noi am sorbit pentru ele din Duhul lui Hristos ca dintr-un izvor al sfinţeniei şi, prin aceasta, am învins păcatul " (op. c.p. 430). Noi nu afirmăm o unitate a persoanelor în sensul reducerii lor la un singur eu adînc, la o singură temelie de substanţă. Dar,fără îndoială că umanitatea este o regiune a existenţei, în felul ei un întreg. Persoanele singulare îşi sînt aproape, se înţeleg, intercomunică. Aceasta atît de mult, încît „ eul " nu poate trăi fără „ tu ". E o unitate între oameni în sensul unui întreg de euri ce-şi păstrează totuşi individualitatea. Omenirea constituie o „Wirheit", cum spune L. Binswanger, op. c. Dar numai iubirea o creează.

o tainică identificare şi substituire a eurilor în răspundere. Condiţia prealabilă pentru sesizarea sau producerea acestei apropieri pînă la identificare prin dragoste este, în orice caz, participarea la natura omenească. Simpla prezenţă ca om între oameni este, pentru o sensibilitate subţiată prin dragoste, temeiul suficient al simţirii propriei vinovăţii pentru păcatele altora.

Fiul lui Dumnezeu, prin însuşi faptul că s-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele lor, s-a angajat într-o solidaritate împovărătoare. Că nu a devenit om prin voia altora, ci prin a Sa şi că n-a moştenit printr-o generaţie naturală fondul păcatului ereditar, aceasta nu înseamnă că nu a intrat în solidaritatea omenească a răspunderii pentru păcat. Într-o anumită privinţă şi-a luat o răspundere mai mare decît cei ce se nasc ca oameni fără să fie întrebaţi, prin faptul că nu s-a ferit de comuniunea cu cei păcătoşi, ci a primit cu hotărîre să fie ca unul dintre ei. Orginea voluntară şi nu involuntară a existenţei Sale omeneşti nu e un temei pentru o mai laxă legătură şi solidaritate cu omenirea, ci pentru caracterul voluntar, moral, iubitor al acestei solidarităţi[1].

---

1 N-a fost obligat să fie solidar cu destinul nenorocit al omenirii şi totuşi a acceptat această solidaritate. Fără să fie păcătos, a acceptat să poarte păcatele omenirii; a acceptat să fie făcut responsabil pentru ele, a acceptat să se întovărăşească cu societatea ticăloşilor care au jignit pe Dumnezeu şi asupra cărora pluteşte mînia Lui. Filosoful german Heidegger (Sein und Zeit) consideră ca un element esenţial al structurii omului conştiinţa **aruncării** lui în lume fără să fie întrebat (Geworfenheit), a aruncării în structura sa umană de care ţine toată situaţia complexă a ceea ce se cheamă lume. Prin urmare, omul se simte aruncat şi în starea de răspundere faţă de semeni şi pentru păcatele lor. Acest fapt atenuează întrucîtva responsabilitatea lui. Dar Iisus nu-şi are originea ca om într-o „ aruncare " în această situaţie, ci într- un act deplin voluntar. Răspunderea pentru solidarizarea cu destinul omenesc nu e umbrită de nici o circumstanţă. Pe de altă parte, cu cît e mai mare această răspundere pentru tot ce e omenesc, cu atît e mai sublim actul întemeierii ei. Ca să-i poată fi însă cuiva posibilă o asumare a răspunderii pentru oameni în gradul suprem, prin act voluntar, trebuie să nu fie silit prin păcatul din propria persoană la o solidarizare cu oamenii. Suprema răspundere pentru oameni nu o poate avea deci decît cineva care devine voluntar om şi rămîne voluntar în această stare, adică nu se infectează de păcat. Desigur, faptul că Iisus nu devine om prin „ aruncare " în această stare, nu Îl privează de un element

Deşi nu şi-a primit firea omenească prin generaţie naturală şi Duhul Sfînt l-a ferit la zămislire de păcatul ereditar, totuşi natura Lui, primită din natura Fecioarei Maria, e întru totul natură omenească, în

---

existenţial al omenităţii. Pentru un Fiu desăvîrşit ca El, dorinţa Tatălui de-a se întrupa e mai puternică decît orice forţă care L-ar fi aruncat în starea de om. Cu toate acestea a împlinit **voluntar** voia Tatălui (Evr. 10, 5). Înomenirea Sa e un act liber şi totuşi obligat, **iar această obligaţie** o resimte mai puternic decît simt ceilalţi oameni „ aruncarea ". Dar poate e mai potrivit de-a nu numi cu termenul prea rigid şi obligatoriu de răspundere raportul ce rezultă între Iisus şi oameni din modul cum a devenit El om, ci cu termenul de iubire sau de comuniune. Spre deosebire de sentimentul „aruncării", pe care-l produce grija, de sentimentul de-a te vedea aici într-o lume străină, fără a fi fost întrebat, iubirea dă sentimentul de-a fi fost totdeauna aşa ca acum, sentimentul unei prezenţe fără început şi fără sfîrşit. Ea nu dă sentimentul unui nimic la începutul existenţei şi a altui nimic la sfîrşit, ci al unei odihniri în plinătatea netemporală a fiinţei, în comuniune actuală din totdeauna. („ Das Schon des Schon - seins in der **Welt** der Sorge ist ein ganz anderes Schon als das jeninge des Schon - immer - gewesen-seins in der **Heimat** der Liebe. Dort bedeutet es das « ohnmächtige» Schon - Geworfen - sein des Daseins in die « fremde » Nichtigkeit seines Grundes, das Schon - überfallen - sein von und Gefallen-sein-in seine « Schwere », hier das Vertrautsein mit dem Dasein als Geschenk, das « ewige » Ruhen in der Geborgenheit des Daseins als Begegnung, als liebende Wirheit ". L. Binswanger, op. c.p. 95, 96). Iubirea nu întreabă, nemulţumită, cum s-a ajuns la relaţia dintre tine şi cei pe care îi iubeşti. Iubirea e afirmarea acestei relaţii, e afirmarea celor iubiţi. Iisus nu s-a simţit aruncat într-un loc străin, căci, pe de o parte, venind pe pămînt, a fost şi aici „ acasă " la sînul Tatălui, pe de altă parte,a venit benevol în relaţia de iubire cu fraţii săi. Faptul că din iubire a venit pe pămînt şi a rămas în iubire explică puterea cu care a lucrat El la mîntuirea oamenilor : aceasta nu e decît iubirea. La M. Heidegger omul-grijă se întreabă : „ Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins Dasein kommen will oder nicht " ? L. Binswanger declară că pentru iubire o asemenea întrebare nu există. „ Hat Liebe je darnach gefragt und wird sie ja darnach fragen können, ob Dasein ins Dasein kommen will oder nicht ? Ist Liebe nicht die «selbstverständliche » **Bejahung** dieser - von ihr selbst aber nicht gestellten – Frage ob – ? Anders ausgedrückt : ist sie nicht die Selbstverständlichkeit der « Geworfenheit» des Daseins ins Sein, in ihrer eigenen Sprache : Gunst oder Gnade? Bedeutet Gunst oder Gnade doch gerade das fraglose Einssein und Einigsein des Daseins mit seinem Sein, den Frieden des Daseins mit seinem Sein... Infolgedessen ist die Geworfenheit des Daseins und seine Jemeinigkeit kein Problem für die Liebe... Das bildet dafür aber den alleinigen rechtmässigen Zugang zur Einheit von Ich und Du, zur liebenden Wirheit" (p. 609-610).

împletire intimă ca natura din toţi inşii omeneşti, legată prin toate firele de ea, vibrînd dureros de povara păcatului care o apasă, simţindu-se în solidaritate cu ea. Dacă într-o clădire uriaşă toate cărămizile sînt umede, numai una e uscată, fără îndoială că şi ea se va resimţi de aspectul şi atmosfera generală a clădirii; sau, dacă într-o comunitate oarecare, toţi membri se simt împovăraţi de o anumită dispoziţie în urma unor antecedenţe reproşabile şi pe baza unor presimţiri, chiar dacă se află unul care personal nu-şi poate reproşa nimic, va simţi şi el apăsarea generală. Oricine se simte vinovat în raport cu neajunsul semenilor săi, chiar dacă n-a fost copărtaş la producerea lui, din simplul motiv că n-a făcut totul ca să-i scape[1]. Şi pînă reuşeşte să-i scape, lucrează din această conştiinţă a vinei.

Putem folosi pentru înţelegerea acestei profunde solidarităţi cîteva expresiuni ale Păr. Serghei Bulgakov, deşi caracterul lor exagerat şi nefiresc lasă impresia că ar cuprinde chiar ideea unei participări reale a naturii lui Iisus la păcatul omenesc, ceea ce noi respingem cu desăvîrşire. „ Hristos primeşte asupra Sa păcatul lumii şi îl trăieşte ca al Său pînă la capăt... În adîncul înomenirii, care, prin improprierea naturii omeneşti, este identificarea Fiului cu tot neamul omenesc, stă şi improprierea păcatului şi a păcatelor, primindu-le ca ale Sale. Omenitatea e legată nu numai prin solidaritatea ciclică în bine, ci şi în păcat; toţi sînt vinovaţi nu numai pentru ei, ci pentru toţi şi în toţi şi cu toţi. Deşi vederii noastre îi scapă această conştiinţă în concret, ea însă s-a putut cuprinde în conştiinţa noului Adam..."

1 Heidegger defineşte conştiinţa de vină tot ca răspundere pentru neajunsul altora. Ne simţim vinovaţi pentru minusul din existenţa semenilor, pentru că n-am acoperit acest minus. [„ Der Begriff des Schuldigseins : Grundsein für einen Mangel im Dasein eines Anderen... das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht ", (Sein u. Zeit, p. 282)]. Dar, pe cînd omul obişnuit nu poate scăpa de această vină, întrucît nu poate depăşi incapacitatea lui de-a scoate pe alţii din insuficienţa fiinţării lor, Iisus Hristos a putut să o facă. Dar pînă ce a făcut totul pentru mîntuirea lor, El şi-a putut simţi vinovăţia mai mult chiar ca orice om, odată ce, spre deosebire de oricare, ştia că poate să-i scape. Desigur că benevol şi-a asumat această conştiinţă a răspunderii, prin întrupare liberă.

Această autoidentificare a lui Hristos cu neamul omenesc, care stă la baza dogmei răscumpărării, ne sileşte să înţelegem *literal* şi nu metaforic cuvîntul Său de la Judecata din urmă : „ ceea ce aţi făcut unuia din fraţii mei, mie aţi făcut " (Mt. 25, 40).

Această identificare, în baza căreia natura omenească a lui Hristos e legată cu natura *tuturor oamenilor*, extinde viaţa omenească a lui Hristos în toată istoria omenească... Cum trebuie înţeleasă această legătură : ca exterioară, empirică sau internă, metaempirică? Primul fel este, evident, exclus prin faptul că Hristos a trăit o viaţă omenească individuală, determinată şi, totodată, limitată în spaţiu şi timp. Prin urmare, e o legătură internă şi ea e înfăptuită prin faptul general că viaţa înomenită a lui Hristos, în toate momentele şi actele temporale, are şi o însemnătate supratemporală, persistentă.

„ Legătura lui Hristos cu lumea şi omenirea nu se suprimă prin depărtarea Lui din lume la Înălţare, ci se păstrează, extinzîndu- se asupra trecutului şi viitorului, în general asupra întregii lumi - în chip supratemporal "[1].

Dar dacă legătura adîncă dintre oameni ne arată posibilitatea unei asumări a răspunderii pentru păcatul altora, cum a luat Iisus asupra Sa *toată* răspunderea pentru ele, încît oamenii să fie eliberaţi de vină pe temeiul jertfei Lui ? Între oameni întîlnim adesea cazul unei participări la vina altora, dar întîlnim oare asumarea întregii vini şi eliberarea acelora de sub ea ? Analizînd starea de spirit a celui ce, mînat de o mare iubire, se simte răspunzător pentru păcatul altuia, surprindem fără greutate în ea tendinţa dominantă de a scăpa pe acela total de sub vină şi de sub pedeapsa care-l aşteaptă. Voinţa de asumare a păcatului altuia are un caracter radical şi total; ea nu se poate împăca cu gîndul de-a lăsa şi aceluia o parte de vină şi de suferinţă. Cu cît e mai mare iubirea faţă de cei apropiaţi, cu atît se manifestă mai hotărît voinţa de asumare a vinei totale a lor. Iisus Hristos, legat de toţi oamenii prin iubirea nemărginită a dumnezeirii

1 Op. c.p. 377.

Sale, şi-a putut asuma răspunderea pentru întreaga vină a tuturor. Ceea ce se manifestă ca o tendinţă în dragostea nedesăvîrşită a oamenilor faţă de cei apropiaţi nedeplin de ei, trebuie să fie un fapt pentru dragostea desăvîrşită a lui Dumnezeu devenit om şi apropiat de toţi oamenii în chip suprem. Făcîndu-Se om, ipostasiind încă odată aceeaşi natură omenească ce este purtată de toate subiectele omeneşti, prin mijlocirea naturii Sale a purtat oarecum toată omenirea, ca un subiect al ei. Fiecare eu uman poartă într-un anume înţeles natura omenească, actualizată în toate ipostazele omeneşti, dar în chip pasiv. Îi lipseşte dragostea care să cheme şi activ asupra Sa tot ce e împovărător asupra naturii omeneşti actualizate în nenumăratele ipostaze. Fiecare om poartă răspunderea pentru întreg fondul de păcat din natura omenească, dar nu o răspundere pe care şi-o asumă voluntar, ci una faţă de care cîrteşte, împingînd-o asupra celorlalţi.

Iubirea e un element care întăreşte unitatea în cadrul naturii omeneşti ipostasiate în numeroasele euri. Iar lipsa ei o slăbeşte sau, cel puţin, îi ia caracterul moral-spiritual, lăsînd- o cel mult ca un fapt de substanţă. Iisus, avînd o iubire nelimitată faţă de orice om, creează o apropiere maximă între natura omenească ipostasiată în Sine şi între cea ipostasiată în toate subiectele omeneşti. Iubirea Lui e magnetul care atrage asupra Sa tot ce a rezultat ca vină din păcatul manifestat prin toate subiectele omeneşti.

Dar, dacă-i aşa, oare n-a trebuit această iubire să-şi atragă şi gîndul şi impulsul păcătos ce se mişcă în natura ipostasiată în subiectele omeneşti ? Iubirea faţă de semen nu îţi pretinde să păcătuieşti cu el. Dimpotrivă, îţi pretinde, ca, pe lîngă toată apropierea de el, să te păstrezi curat spre a-l putea ajuta şi pe el să se ridice.

Intimitatea semenului o poţi afla, o poţi întîlni şi privi în faţă prin intimitatea ta, fără să te faci păcătos ca el[1].

1 Acesta este sensul formulărilor generale şi concise ale Sf. Maxim Mărturisitorul cu privire la asumarea păcatelor omenirii de către Iisus Hristos. După el, există două

Ba, mai mult, momentele de întîlnire a celor două intimităţi îl fac şi pe semenul tău să se reculeagă din păcat. Întîlnirea celor două intimităţi tocmai prin aceasta se realizează, că ea face şi pe semenul să se desprindă din confuzia păcatului. Oarecum, intimitatea omului, centrul lui, rămîne în afară de păcat, dar păcatul aruncă uitarea asupra ei, o acoperă sub ceaţă[1]. Chiar dacă n-ar fi aşa, în orice caz, intimitatea regăsită a omului înlătură păcatul de pe ea şi nu mai simte asupra ei impulsurile spre păcat.

Astfel, se poate spune că apropierea în care s-a aşezat Iisus faţă de oameni a fost tocmai apropierea de această intimitate a lor, care nu are sau nu mai are în ea impulsul spre păcat, dar simte răspunderea şi durerea pentru el. Ceea ce prin iubirea Lui a absorbit de la ei a fost, deci, această răspundere îndurerată. Iisus a luat asupra Sa pentru toată omenirea rolul intimităţii din fiecare om, rolul de centru interior, de sensibilitate morală neprihănită, vibrînd de răspunderea pentru păcatul tuturor.

Omenitatea lui Iisus n-a fost substanţial alta decît a celorlalţi oameni. Dar ea a stat pe cea mai înaltă treaptă de sensibilitate morală, responsabilă şi iubitoare. Ea a înfăţişat în gradul suprem aceste trăsături nobile şi esenţiale ale structurii omului. Dacă cine posedă

feluri de asumări ale stărilor şi faptelor altuia : una **relaţională** şi una **naturală**, ontologică (οἰχείωσιζ σχετιχή ϛί οἰχείωσιζ φυσιχή). Prima se realizează prin acte intenţionale, a doua prin transmisiune organică. Prin asumare relaţională însuşesc acte şi stări pe care nu le săvîrşesc şi nu le pătimesc. Neajunsurile nepăcătoase ale naturii omeneşti, acelea care reprezintă pedeapsa păcatului, dar nu sînt ele însele păcătoase, ca trebuinţa de somn, de hrană, oboseala, durerea pînă la lacrimi, teama de moarte le-a asumat Iisus ontologic. Tendinţele şi stările păcătoase, numai relaţional. „Διττὸζ γὰρ ὁ περὶ παθῶν λόγοζ μὲν τῆζ ἐπιτιμίαζ, ὁ δὲ τῆζ ἀτιμίαζ χαὶ ὁ μὲν φύσιν τὴν ἡμετέραν χαραχτηρίζων, ὁ δὲ διβόλου παραχαπάττων. Ἐχεῖνον μὲν οὖν ὡζ ἄνθρωποζ διἡμᾶζ θέλων οὐσιωθῶζ χατεδέζατο, ὁμοῦ τε τὴν φύσιω πιστούμενοζ, χαὶ τὸ χαθἡμῶν λύων χατάχριμα τοῦτον δὲ πάλιν, ὡζ φιλάνθπωποζ, οἰχονομιχῶζ ὠχειώσατο ". P.G. 91, 237 B. Vezi P.G. 91, 220 C; 32 A.

1 **B. VÎŞESLAVŢEV**, Însemnătatea inimii în religie, în Puti, Paris, 1925, p. 79, trad. de D. Stăniloae în Revista Teologică, Sibiu, 1934, Nr. 1-2 şi 3-4; V. Zencovski, Răul în om, Puti, 1938, Mai-Iunie.

sau eliberează în sine într-o oarecare măsură, aceste trăsături, coboară în intimitatea semenilor şi face posibilă acea comunicare de la eu la eu, luînd, pe de o parte, de la aproapele tot ce-l împovărează şi, prin aceasta, uşurîndu-l, iar pe de alta, transmiţîndu-i tot ce are bun şi nobil - Iisus, posedîndu-le într-o măsură cum nu ne putem închipui, s-a coborît, de fapt, mai adînc decît oricine în intimitatea oamenilor, luînd povara lor.

Cine nu simte, cînd a coborît cu intimitatea sa în faţa intimităţii semenului împovărată de răspunderea pentru păcat, că vrea să ia şi că ia, de fapt, această răspundere măcar în parte asupra sa? Şi cine, din cei împovăraţi cu răspunderea, nu se simte mai uşurat de ea, cînd a avut norocul să-l întîlnească cineva în intimitatea sa, să-i asculte mărturisirea şi să vrea să-i uşureze soarta? Dar această coborîre în intimitatea omenităţii altora o realizează omul obişnuit numai în parte. Deci şi uşurarea altora de vină, prin luarea ei asupra sa, tot numai în parte şi de la un cerc extern de restrîns de oameni. Însă are loc o trecere reală a poverii păcătoase de la unul la altul, măcar în parte, căci altfel ne-ar înşela sentimentul generos că putem, prin participare la răspundere, uşura pe altul, ca şi sentimentul de uşurare ce-l trăieşte altul cînd cineva se face răspunzător pentru el. Cum am mai spus înainte, pornirile etice ale fiinţei noastre s-ar dovedi altfel nişte iluzii.

Dar ceea ce se realizează numai în parte prin participarea benevolă a unui om la răspunderea altuia, se realizează integral prin Omul care e şi Dumnezeu. Iubirea neţărmurită a lui Iisus faţă de semeni Îl face, de fapt, centrul intim ontologic al naturii omeneşti actualizată în nenumăratele ipostasuri, Îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului. Problema lui Iisus şi a raporturilor lui cu oamenii e problema celor mai mari posibilităţi tainice ce se ascund în viaţa spirituală a omenităţii. Iisus ne descoperă, ne indică adevărata fiinţă a omenităţii, direcţia în are trebuie să se realizeze[1]. Nu spaţial, nu material este Iisus centrul omenirii, ci prin adîncirea la ultima intensitate a iubirii, răspunderii şi neprihănirii. Acestea formează condiţiile care fac posibilă opera mîntuitoare a lui Iisus, asumarea vinei întregii omeniri şi suferinţa pentru ea. Cum am văzut în altă parte, aceste trăsături ale omenităţii lui Iisus nu stau într-o contrazicere cu esenţialitatea Sa eternă, ci este o corespondenţă între ele. Omenitatea desăvîrşită a lui Iisus, ca maximă iubire şi răspundere în ciclul naturii umane, nu e decît corespondenţa creată a esenţialităţii Sale divine; nu e decît orientarea acestei esenţialităţi spre oameni, punerea ei în raport cu aceştia. Iisus Hristos nu e decît transpunerea în obraz omenesc a persoanei divine a Fiului lui Dumnezeu, iar obrazul omenesc în fiinţa sa adevărată e cea mai adecvată manifestare văzută şi apropiată a divinităţii Fiului. Fiul lui Dumnezeu, ca model şi centru adînc şi dinamic al omenităţii adevărate, întrupîndu-Se, a trezit în om conştiinţa despre apropierea Sa, a demonstrat rudenia Sa cu omul. De unde înainte era un centru insesizabil, abstract, neştiut de om, prin întrupare s-a concretizat şi l-a făcut pe acesta să-şi dea seama despre această apropiere, ca să poată trage toate foloasele din ea. Înainte, omul îşi dădea numai vag seama despre fiinţa sa. Modelul, deşi se afla în centrul omenităţii, era ascuns. Lumina era ascunsă în întuneric. Era între ai Săi, dar ai Săi nu-L cunoşte (Io. 1, 10). Şi întrucît omul nu-L cunoştea pe El, modelul adevăratei sale fiinţe, nu se cunoştea nici pe sine.

În formă şi apropiere intimă omenească, Iisus a coborît neţărmurita iubire şi autoobligaţiune divină, singură în stare să ia asupra ei răspunderea supraomenească pentru tot păcatul din omenire, mai mare în vina lui decît puterile ei de suportare.

---

1 D.A. SCHLATTER spune în „ Das Dogma und das Kreuz ", Zweite Auflage, Gütersloh, 1913 : „ Die Christologie und die Anthropologie sind einander unentbehrlich. Wir verstehen Jesus Weg nicht, es sei denn, wir verstehen uns selbst und verstehen uns nicht, es sei denn wir verstehen ihn. Eins beleuchtet hier das andere. Das Menschsein heisst, gibt uns den Schlüssel zu dem, was Jesus war; was an ihm sichtbar wird, bringt in unser eigenes Bewusstsein das Licht und löst uns das Rätsel des Mensehseins auf ".

Propriu-zis, identificarea lui Iisus, prin unitatea de natură, dar, mai ales, prin iubire personală, cu intimitatea profundă a omenirii, a avut la început numai un caracter obiectiv. Fără să se fi trezit intimitatea personală a oamenilor, El s-a aşezat în situaţia celui ce se află în raport cu ea, în starea de spirit a celui ce experiază iubirea, răspunderea, comunicarea cu intimitatea tuturor. El era la uşă gata să intre, gata să îmbrăţişeze pe oricine se trezea şi-l deschidea. Obiectiv, apropierea era realizată. Obiectiv, El se simţea împovărat de toată răspunderea pentru păcatele oamenilor. Iubirea Lui îşi arată neţărmurita intensitate şi în faptul că, fără să se fi produs din amîndouă părţile starea de comuniune între El şi oameni, care sporeşte elanul asumării răspunderii străine, a găsit în ea puterea să trăiască asumarea acestei vini, care e o experienţă de negrăită duioşie şi apropiere de altul.

Astfel, El a putut să se înfăţişeze Tatălui ca purtător al întregii vini a oamenilor, chiar dacă aceştia nu-şi dădeau seama de apropierea intimă a Dumnezeu-Omului de ei şi de asumarea vinei lor de către El. Iar, întrucît nu-şi dădeau seama, nu făceau apropierea lui Iisus de ei şi subiectivă, vina rămînea şi asupra lor, deşi era toată asupra Lui şi suferea pentru ea. Obiectiv, vina le era asumată de Iisus şi, pentru ea, El pornise a da satisfacţie lui Dumnezeu, dar, subiectiv, ei nu cunoşteau şi nu recunoşteau acest fapt, nu voiau să se lepede de răspundere, o ţineau şi asupra lor şi răspunderea are acest caracter că, dacă şi-o asumă mai mulţi, asupra tuturor se întinde. Pînă nu se trezeşte intimitatea omului la chemarea intimă a lui Iisus, el nu-şi dă seama de suprafireasca, de copleşitoarea iubire a Lui şi, deci, nu experiază încrederea în asigurarea ce i-o dă că şi-a asumat El deplina răspundere pentru păcatele sale. Numai cînd ai experiat deplin iubirea unui semen, ai experiat şi uşurarea ce ţi-o dă asigurarea lui că şi-a asumat răspunderea pentru păcatele tale. Iar iubirea lui Iisus, care şi-a asumat răspunderea pentru vina oamenilor s-a manifestat deplin în moarte. De aceea,a fost rînduit ca deschiderea intimităţii omului la chemarea iubirii Lui să se facă abia după moartea Lui, adică atunci cînd ea se putea prezenta cu dovada supremă a mărimii sale. Sînt trei faze spirituale prin care trece omul

în raport cu răspunderea pentru păcate : în cea dintîi, intimitatea lui, fiind cu totul înecată în întunericul păcatelor, nu simte nici o vină pentru ele; în a doua, intimitatea lui, trezindu-se din starea aceasta de insensibilitate spirituală, experiază conştiinţa vinei; în sfîrşit, în cea de a treia, intimitatea sa, aflîndu-se faţă în faţă cu iubirea lui Iisus, care-l asigură de asumarea vinei sale, experiază eliberarea de ea. Faza a doua, care s-a produs în om prin faptul că Dumnezeu şi-a manifestat într-un chip oarecare prezenţa la o anumită distanţă, e un efect al harului pregătitor. Faza a treia este rezultatul comuniunii realizate între Iisus şi intimitatea omului. Acum omul simte că vina nu mai stă asupra sa, căci i-a ridicat-o Iisus. Dacă numai iubirea nesfîrşită a lui Dumnezeu, coborîtă prin înomenire în faţa intimităţii fiecărui om, poate să-şi asume real vina pentru păcatele lor, tot aşa,numai răspunsul omului la această iubire, prin încredere, poate să-l facă liber de ea. Prin faptul că Iisus simte întreaga apropiere de fiecare om, poate să ia real răspunderea pentru toate păcatele lor. Dar trebuie să simtă şi omul apropierea faţă de Iisus, ca să ajungă la conştiinţa răspunderii pentru păcat şi apoi s-o lase încrezător pe umerii Lui.

Răspunderea pentru păcat, ce şi-a luat-o Iisus Hristos, n-a fost numai o stare subiectivă, ci El a fost privit ca răspunzător şi de către Tatăl. Am văzut că răspunderea pentru un păcat poate fi înmulţită şi asumată de mai multe persoane, chiar dacă numai una a păcătuit. Prin simpla voinţă personală de-a deveni răspunzător pentru păcatul cuiva, ţi-ai atras răspunderea. Participarea la răspundere sau asumarea ei nu se obţine numai prin participarea la păcat, ci şi prin hotărîrea de-a participa sau de-a o asuma. Nu ţi-o poate arunca pe umeri voinţa altuia, dacă n-ai păcătuit, dar ţi-o poţi atrage prin voinţa proprie. Originea asumării unei răspunderi pentru păcatul străin e de caracter etic, e cea mai înaltă expresie a fiinţei noastre etice, a dorinţei de-a ajuta pe altul, de-a ne sacrifica pentru el. Pornirea aceasta supremă a fiinţei noastre etice are,aşa-zicînd,o forţă creatoare : înfiinţează nu numai subiectiv, ci obiectiv, ontologic, ca relaţie cu Dumnezeu, răspunderea noastră pentru păcatul altuia.

Cum se explică acest lucru ? Întîi, din motivul că Dumnezeu însuşi a creat, ca posibilitate, acest caracter al relaţiilor între oameni, făcînd atîrnătoare soartea unuia de fapta etică a altuia, împletind şi interobligînd, ca într-un întreg, ipostazele omeneşti. Al doilea, pentru că hotărîrea de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este nu numai cea mai înaltă faptă etică, ci,în acelaşi timp,şi o hotărîre de-a sta lîngă el, de-a împărtăşi soarta lui. Cînd îţi asumi răspunderea pentru păcatul altuia, te-ai hotărît să te asociezi, să te identifici cu el, să atragi şi asupra ta oprobriul ce apasă asupra lui. Din iubire faţă de el, te aşezi într-o societate urîtă de cel faţă de care s-a greşit. Fără să fie o solidarizare cu păcatul, e o solidarizare cu păcătosul, e o trecere pe partea lui. Am văzut că mîntuirea omului, iertarea lui din partea lui Dumnezeu nu se poate realiza fără satisfacerea rînduielii morale de la temelia vieţii spirituale. Rînduiala aceasta, care la suprafaţă se exprimă cu o precizie şi o constanţă juridică, cere ca cel ce-a făcut bine să fie răsplătit. Dar tot acea rînduială cere ca cel ce se solidarizează, nu numai în fapta rea, dar chiar în răspunderea pentru ea, cu făptaşul, de asemenea, să suporte pedeapsa. Iisus, luînd nu numai o parte din răspunderea oamenilor pentru păcat, ci întreagă, a devenit,de fapt,responsabil în faţa expresiei juridice a ordinii morale a existenţei, atrăgînd asupra Sa reacţiunea ei. Astfel, cea mai înaltă faptă etică de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia este în acelaşi timp pasibilă de pedeapsă. Dar tocmai prin aceasta îşi cîştigă măreţia ei morală. Altfel, ar fi un act uşor. Asumarea răspunderii n-ar mai fi, de fapt, o asumare de răspundere în toată gravitatea de înţeles a cuvîntului şi ar lipsi această punte reală de la om la om, de substituire adevărată a unui semen în necazul lui. Oamenii ar rămîne, cu toată apropierea fizică, la o distanţă de netrecut, suportîndu-şi fiecare destinul în izolare. În această asociere a înaltelor fapte etice cu pedeapsa stă ascuns şi sensul marilor figuri de tragedie.

În sfîrşit, puterea creatoare de răspundere obiectivă a hotărîrii de asumare a răspunderii se mai explică, în cazul lui Iisus şi al păcatului ereditar, prin unitatea naturii omeneşti. Natura omenească întreagă şi-a atras „ mînia “ dumnezeiască, a devenit obiectul

reacţiunii majestăţii divine şi a ordinii morale. Dumnezeu nu putea desface artificial firele ce legau natura unui ipostas de întregul naturii omeneşti. Iisus, prin înomenire, s-a plasat voluntar ca o părticică în întregul asupra căruia plana „ mînia “ dumnezeiască.

Dar dacă aceste consideraţii pot ajuta întrucîtva la explicarea caracterului obiectiv al răspunderii lui Iisus pentru păcatul omenesc, rămîne să încercăm în continuare să înţelegem cum a trăit Iisus toată răspunderea omenească pentru păcat şi cum s-a putut concentra asupra Lui toată suferinţa ca urmare a acestei răspunderi.

Însăşi trăirea dureroasă a răspunderii pentru păcat este şi o pedeapsă divină, neavînd numai un caracter subiectiv, ci şi unul obiectiv. Ea este produsă şi de voinţa liberă a lui Iisus, dar şi de fapta lui Dumnezeu, care, orînduind lucrurile astfel, a dat actului de asumare a răspunderii o profundă gravitate şi semnificaţie etică. Iisus a simţit răspunderea pentru întreg păcatul omenirii, ca o durere înspăimîntătoare, trimisă în acelaşi timp de Dumnezeu. Asumarea şi purtarea răspunderii pentru păcatul omenirii n-a fost pentru El numai un gest şi un joc teatral, ci un geamăt continuu dar tăcut sub această povară. El a trebuit să simtă uriaşa jignire adusă lui Dumnezeu de toată omenirea, ca pe o faptă a Sa, precum ca pe o stare a Sa a simţit starea de pierzanie în care a căzut omenirea. Numai sensibilitatea Lui care, pe de o parte, avea vibraţia umană, pe de alta, resursele de intensitate ce I le da dumnezeirea, a putut experia durerea aceasta într-o măsură echivalentă cu tot păcatul omenesc. Făcîndu-Se răspunzător pentru jignirea adusă lui Dumnezeu de toată omenirea, a trebuit să simtă şi socotirea Lui ca răspunzător de către Tatăl. Hotărît să fie considerat ca responsabil pentru toată jignirea adusă lui Dumnezeu, a trebuit să suporte a vedea pe Tatăl privindu-L ca atare şi aşezîndu-se în consecinţă între ei o distanţă de ordin spiritual. Fără să fie păcătos, prin faptul că S-a făcut om şi a luat asupra Sa întreaga răspundere a omenirii, toate păcatele omeneşti stăteau îngrămădite asupra Lui, nu ca săvîrşite de El, dar atîrnînd de răspunderea ce şi-a asumat-o.

Răspunderea aduce aminte de păcat. Cînd cineva ni se prezintă ca răspunzător pentru o greşeală, chiar dacă n-a săvîrşit-o

el, vedem în spatele lui, atras prin firul răspunderii, şi păcatul. Condamnarea obiectivă a păcatului, compromiterea lui în faţa tuturor, se face în acest caz prin suportarea unor suferinţe de către persoana care şi-a luat răspunderea şi,prin aceasta,e reprezentanta sau purtătoarea păcatului, chiar fără să-l fi săvîrşit.

Păcatul e zdrobit oarecum în sine, i se ia puterea, întrucît vin suferinţele ispăşitoare pe urma lui. Totuşi, el nu e un ipostas de sine stătător, deci nu poate fi condamnat decît printr-o persoană omenească. Dar prin fapul că Dumnezeu îl condamnă printr-o persoană care nu l-a săvîrşit, arată totuşi că nu toate persoanele păcătoase le urăşte El, propriu-zis, şi nu pe ele vrea să le desfiinţeze, ci păcatul. Oamenii, privind la osîndirea păcatului prin persoana lui Iisus cea nepăcătoasă, îşi pot da seama că ceea ce vrea să stigmatizeze Dumnezeu e păcatul, nu persoana lor păcătoasă. Detaşează de ei păcatul lor ca să-l osîndească, dar tot trebuie să-l lege de o persoană măcar printr-o legătură oarecum exterioară, căci altfel nu l-ar putea lovi. Îl leagă însă de o persoană nepăcătoasă, ca să nu se poată spune că Dumnezeu urăşte pe păcătos, nu păcatul. În cazul suferinţei lui Iisus pentru păcatul omenesc, avem în acelaşi timp detaşarea acestui păcat pe planul contingent şi variat şi înălţarea lui într-un plan general, ca o calitate ce e urîtă prin sine de Dumnezeu. Dar, în acelaşi timp, realitatea generală a păcatului e atîrnată de fiinţa concretă a lui Iisus, arătîndu-se că el totdeauna are o existenţă concretă, fiind manifestarea unui om. Majestatea divină şi ordinea morală îşi primesc astfel satisfacţia osîndind păcatul printr-o suferinţă echivalentă, însă într-o persoană care, pe de o parte, nefiind păcătoasă, demonstrează că Dumnezeu nu permite suferinţa din ură faţă de persoană, iar pe de altă parte, avînd ca temelie a omenităţii Sale dumnezeirea, poate suporta o asemenea suferinţă uriaşă fără a rămîne pentru totdeauna strivită sub apăsarea ei. Sfînta Scriptură spune cum prin Iisus, care S-a suit pe cruce, Dumnezeu a răstignit păcatul pe lemn, desfiinţîndu-l[1].

1 I. Petru 2, 24 : „ El a urcat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca noi, desfăcuţi

Întocmirea aceasta a lucrurilor nu are însă numai un caracter artificial, ci e întemeiată pe împletirea etică a destinelor omeneşti. Cele ce le-am spus mai înainte despre seriozitatea etică a actului de asumare a răspunderii pentru păcatul altuia şi despre suferinţa reală ce aduce cu sine această solidarizare, se împreună într-un înţeles mai amplu cu cele spuse acum despre această întocmire divină.

Astfel, fiind îmbrăcat în chip real cu păcatul omenesc, care este atît de urît lui Dumnezeu şi trebuind să suporte moartea, este

de păcate, să vieţuim dreptăţii "; II. Cor. 5, 21 : „ Căci pe cel ce n-a cunoscut păcat, El L-a făcut pentru noi păcat, pentru ca noi să ne facem drepţi întru El "; Rom. 8, 3 : „Pentru că ce era cu neputinţă legii - fiind slabă prin trup - Dumnezeu, trimiţînd pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului şi pentru păcat, a osîndit păcatul în trup ". Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă ideea că, pe cîtă vreme la ceilalţi oameni moartea are rostul să osîndească firea pentru ataşarea ei la păcat, la Iisus, care n-a avut păcat, fiindcă nu a prezidat la naşterea Lui pofta, moartea nu mai are rostul de-a destrăma firea, ci de a dizolva din ea păcatul. Prin moartea Lui firea se eliberează de patima păcatului. „ Moartea, provenită în urma neascultării, stăpînea peste întreaga fire, avînd ca temei voluptatea ce stă la începutul oricărei existenţe, voluptatea care îşi are începutul în neascultarea dintîi. Din pricina ei natura a fost predată morţii. Domnul însă, făcîndu-Se om şi neasumînd ca izvor al naşterii Sale după trup plăcerea nedreaptă, din pricina căreia s-a adus împotriva firii osînda justă prin moarte, dar primind de bună voie în natura Sa pătimitoare moartea, potrivit firii, adică pătimind-o, a schimbat rostul morţii (τὴν του θανάτου χρῆσιν ἀνέστρεψεν), nemaifiind o osîndă a firii, ci a păcatului. Căci nu era cu putinţă să fie moartea, la cel ce nu are existenţa din poftă, osîndă a firii; acum ea a devenit desfiinţare a păcatului strămoşesc, din pricina căruia stăpînea teama morţii peste toată firea. Dacă în Adam moartea a fost osîndă a firii, care-şi avea ca origine a venirii la existenţă voluptatea, pe drept cuvînt moartea în Hristos a devenit osîndă a păcatului, natura reprimind în El iarăşi un început al existenţei curat de orice voluptate. Astfel,precum păcatul a osîndit în Adam firea la stricăciune prin moarte, din pricina voluptăţii..., tot aşa în Hristos, din pricina dreptăţii, firea a osîndit păcatul, ca una ce-a dezbrăcat în Hristos, cu totul, provenienţa din voluptate.... **Aşadar, aceeaşi moarte în Adam există pentru osîndirea firii din pricina păcatului, iar în Hristos pentru osîndirea păcatului din pricina dreptăţii.** Cel dintîi, suferind din pricina păcatului spre osînda firii, suportă pe drept moartea; cel de-al doilea, nesuferind din pricina păcatului, primeşte de bunăvoie moartea, care e din pricina păcatului, spre desfiinţarea lui ". În omul vechi moartea este o armă a păcatului spre distrugerea firii; în cel ce trăieşte în Hristos, moartea este o armă a firii spre distrugerea păcatului. Quaest. ad Thalasium 61, P.G., 90, 633 D - 636 A B, 637 A.

explicabilă distanţa pe care o simte Iisus că s-a aşezat între Tatăl şi El. Aci îşi face apariţia marea şi înfricoşata taină a „ părăsirii " lui Iisus de către Tatăl. Fericirea Lui eternă fiind intimitatea iubitoare cu Tatăl, dragostea Tatălui faţă de El, cea mai mare durere I-o pricinuieşte această distanţă spirituală pe care, precum Cel împovărat cu păcatul omenesc, trebuie să o simtă. Suferinţa pentru păcatul ce-L poartă Îl doare numai întrucît ea este expresia distanţei ce-a pus-o Tatăl între Sine şi El. Pentru Fiul cel iubit al Tatălui această distanţă e negrăit mai dureroasă decît pentru un om care simte pe Dumnezeu că l-a părăsit. Acestea sînt înspăimîntătoarele chinuri pe care le-a suportat Iisus în noaptea din grădina Getsimani şi pe care unii teologi le socotesc cu mult mai grozave decît chinurile morţii fizice şi le consideră o anticipare în spirit a morţii de pe Golgota (Bulgakov, op.c.).

Cine s-ar putea încumeta să analizeze în ce-a constat, ca stare de spirit în Iisus şi în obiectivitatea ei, această părăsire din partea Tatălui, pe care a simţit-o ca pe o durere ce întrece întreaga durere a tuturor oamenilor ?

În ce priveşte aspectul ei obiectiv, credem că putem preciza că el are un caracter dialectic. „Părăsirea" lui Iisus de către Tatăl este o părăsire care se rapoartează, propriu-zis, la păcatul ce-l poartă, nu la El personal, deşi pedepsirea păcatului prin părăsire trebuie să o simtă persoana.

E o părăsire şi o iubire în acelaşi timp, atît pentru motivul arătat, cît şi pentru că actul lui Iisus de asumare a păcatului străin este un act de supremă valoare etică şi împlinirea lui este în acelaşi timp o împlinire a voii Tatălui, o ascultare a Lui.

Tatăl părăseşte pe Iisus , dar Îl părăseşte îndurerat şi durerea aceasta este expresia iubirii Lui. El Îl lasă să sufere pentru păcatul care nu e al Lui, dar suferinţa aceasta Îl doare şi pe El. Cu dreptate spune Bulgakov că trista noapte a Getsimanilor este a întregii Sf. Treimi (p. 383).

Omenitatea Sa, părăsită de Dumnezeu şi lăsată să sufere pentru păcat, s-a simţit sfîrşită în noaptea Getsimanilor şi în sudori

de sînge a strigat către Tatăl : „ De este cu putinţă, treacă acest pahar de la mine ! "[1].

---

1 Fără a se deosebi prea mult de cele dezvoltate de noi, **Romano Guardini** vede durerea lui Iisus din noaptea Getsimanilor :**a)** pe de o parte,ca provenind din ştiinţa ce-o avea El despre profunda decădere şi pierzanie a omenităţii; **b)** pe de alta, din situaţia de obiect al „ mîniei " divine, în care s-a aşezat. **a)** „ Toţi ceilalţi sînt orbi; numai El vede. El vede pierzania radicală a omului... cu spiritul Său omenesc posedă această cunoaştere. Cu inima Sa simte pierzania şi ea, deşi nu-L poate smulge pe Dumnezeu cel veşnic din fericirea Sa, devine în sufletul lui Hristos o suferinţă neînchipuită. Ea se manifestă în tot ce face... Din această pricină este Hristos atît de singur ". **b)** „ Cine poate şti cum I s-a arătat Dumnezeu – Tatăl, atunci (în Getsimani) ? El continua, desigur, să fie Tatăl Său şi continua purcederea spre Fiul a dragostei Sale infinite, care e Duhul Sfînt; totuşi,s-a ivit odată un moment, pe care-l exprimă cuvîntul « Dumnezeule, Dumnezeule, pentru ce m-ai lăsat ? » (Mat. 47, 46). Dacă nu vrem mai bine să tăcem înaintea acestui cuvînt, trebuie să spunem că în acel moment Tatăl s-a prezentat Fiului astfel încît acesta să facă experienţa că este omul aruncat şi repudiat. Iisus a gustat în acel ceas unitatea Sa cu noi pînă în adîncurile negrăite. Aceasta, însă, nu a început numai în acel ultim moment de pe cruce, ci mai înainte. De mai înainte a apărut Tatăl ca Acela ce este în raport cu păcătosul, cu păcătosul a cărui soartă şi-a însuşit-o Iisus ca pe a Sa. Poate că ne e permis să spunem că în ceasul Getsimanilor acea ştiinţă despre vina şi despre pierderea omului s-a ridicat spre faţa Tatălui, care a început să-l « părăsească », cu ultima ei intensitate. În acel ceas, acea ştiinţă şi suferinţă au luat un caracter atît de înfricoşător, încît frămîntarea văzută şi spaima lui Iisus, rugăciunea «mai cu stăruinţă » şi sudoarea, care « ca picături mari de sînge picura pe pămînt » (Lc. 22, 44), n-au fost decît ultimul semn ce-a ajuns la noi, aşa cum furtuna de la suprafaţa mării e semnul cel mai din afară al unei catastrofe care s-a produs pe fundul ei şi a cărei proporţie depăşeşte puterea noastră de închipuire. În aceasta a stat ceasul din Getsimani : inima omenească şi spiritul omenesc al lui Iisus au păşit în aria experienţei extreme a ceea ce înseamnă păcatul înaintea feţei judecătoare şi răzbunătoare a lui Dumnezeu; Tatăl Său cerea acum de la El să-şi asume acest păcat ca pe al Său propriu, iar El, dacă ne putem exprima astfel, a experiat mînia Tatălui faţă de păcat, îndreptată împotriva Sa, deoarece şi-a asumat acest păcat şi, deodată cu aceasta, depărtarea lui Dumnezeu cel sfînt, care l-a părăsit " (Der Herr, Werkbund Verlag, Würzburg, 1941, p. 483-484). **D. Merejcovschi** explică chinurile din Getsimani din frica lui Iisus de moarte şi din experierea mîniei divine. „ Iisus ar fi fost o fantomă necorporală sau un automat de virtuţi, dacă n-ar fi avut spaimă de durerea trupească şi de moarte... Iisus este plin de viaţă ca nimeni altul şi, de aceea, se teme de dureri şi de moarte ca nimeni altul ". „ Dar, oricît de mare ar fi spaima de dureri şi de moarte în agonia din Getsimani, spaima metafizică este infinit mai mare ". Şi Merejcovschi citează în continuare din Calvin : „Nu s-ar fi realizat nimic, dacă Hristos ar fi suportat numai moartea trupească : El a

Sentimentul de părăsire şi de spaimă numai aşa a fost posibil în Iisus Hristos, că dumnezeirea Lui s-a reţinut de la manifestarea puterii Sale întăritoare.

De cîte ori nu simţim o sfîrşeală grozavă în fiinţa noastră fizică şi spirituală, datorită fie durerii, fie părăsirii noastre de către toţi, deşi sufletul e prezent în noi cu aceleaşi puteri ale lui, fără să le manifeste însă dintr-o pricină sau alta ?

Aceasta nu înseamnează însă că Dumnezeu-Omul nu era activ prin dumnezeirea Sa în nici un fel. Prin dumnezeire susţinea în natura omenească iubirea faţă de om, în virtutea căreia suporta chinurile. Tocmai în acele ceasuri şi-a ajuns iubirea lui Dumnezeu faţă de om cea mai adîncă intensitate. Am văzul în alt loc al lucrării de faţă că centrul dumnezeirii este iubirea şi că atotputernicia este o iradiere a ei. Dar iubirea are multe forme de-a se manifesta, după ţintele ce le urmăreşte. Uneori, se manifestă în smerenie şi suferinţă. Dar şi prin forma aceasta iubirea îşi arată puterea. Iubirea în smerenie şi

---

trebuit să simtă intern şi asprimea judecăţii dumnezeieşti pentru a păşi pentru noi în faţa mîniei divine şi pentru a satisface judecăţii celei drepte". (Tod und Auferstehung, Leipzig, 1935, p. 196, 198). Cele ce le spune însă Merejcovschi despre participarea internă a lui Iisus la păcat cuprind un echivoc periculos, ca şi multe expresiuni ale lui Bulgakov, încît nu ni le putem însuşi. Iată ce scrie el mai departe : „ Tot păcatul, tot răul, tot blestemul lumii a trebuit nu numai să-l ia asupra Sa, ci în Sine, ca să le depăşească nu numai exterior, ci şi lăuntric, întrucît s-a făcut părtaş, într-un anumit fel, de păcatul lumii ". **Karl Adam** se exprimă cam în acelaşi fel : „ Depărtarea de Dumnezeu a naturii omeneşti căzute a fost aşezată asupra Lui şi El a simţit spaimele ei tot atît de nemijlocit şi de viu, unic de nemijlocit şi de viu, pe cît a experiat ca Fiul cel iubit al Tatălui apropierea fiinţială de Dumnezeu " (p. 327). „ Specificul jertfirii lui Iisus stă în aceea că e redus la sine însuşi, că ajutorul lui Dumnezeu înăuntru şi din afară I se refuză, că e predat pedepselor păcatului ereditar, înspăimîntătorului exclusiv-natural şi exclusiv-omenesc, atît în strîmtorările Sale interioare, cît şi în istoria exterioară a patimilor Sale. Dat fiind că vina omenirii culminează în aceea că omul căzut voia să fie numai el însuşi numai natură, pe Mîntuitorul, care vrea să se dea ca preţ de răscumpărare pentru vina omenirii, Îl loveşte acum toată forţa neînfrîntă a omenescului-exclusiv. Ca nişte fiare sălbatice sfîşie puterile pămîntului trupu Său, frica şi spaima pătrund şi în sfera interioară a sufletului Său şi încearcă să descompună voinţa Lui naturală, orientată spre sensibil, în tulburare şi deznădejde " (op. c. p. 329).

forma aceasta iubirea îşi arată puterea. Iubirea în smerenie şi suferinţă a Dumnezeu-Omului a spălat păcatul omenesc, a desfundat drumul de la Dumnezeu la om şi viceversa.

Persoana lui Iisus Hristos a trebuit să concentreze în cuprinsul gîndului Său toată iubirea divină de om pentru a păşi în acele groaznice încercări, spre împlinirea marii fapte mîntuitoare de oameni.

Suferinţa lui Iisus din grădina Getsimani a echivalat suferinţa ce ar fi trebuit să o simtă toţi oamenii pentru păcatul lor, întrucît pe El l-a durut cum nu i-a durut pe toţi la un loc părăsirea de către Tatăl, pe care, ca purtător al păcatului, a experiat-o în acele ceasuri. Păstrînd asupra Sa păcatul, a trebuit să vină un ceas în care să cunoască nu ca subiect divin, ci ca subiect uman sau, mai bine zis,nu ca subiect, ci ca obiect, profunda neplăcere a lui Dumnezeu faţă de păcat. Din două motive a suferit Iisus o durere mai mare ca a tuturor oamenilor. Întîi, pentru că ipostasul Lui îşi are drept caracteristică comuniunea eternă cu Tatăl. Cît de grozavă trebuie să fi fost pentru El suportarea, fie şi prin natura omenească, a unei întunecări a acestei comuniuni ?

Cea mai chinuitoare suferinţă spirituală stă, în ultima analiză, în sentimentul de izolare, de părăsire din partea tuturor. Omul învîrtoşat în păcat nu simte atît de dureros părăsirea lui de către Dumnezeu, nici lipsa adevăratei comuniuni cu semenii. El se împacă cu surogatul unor relaţii de suprafaţă cu aceştia. Cînd nu le are, însă,nici pe acestea,cu toată insensibilitate lui spirituală, îl năpădeşte o copleşitoare suferinţă.

Iisus, însă, avînd o sensibilitate neînvîrtoşată prin păcat şi experienţa comuniunii depline cu Tatăl, a simţit amărăciunea infinită a paharului necomuniunii cu Dumnezeu. Plasat în rolul omului de care s-a înstrăinat Dumnezeu în urma păcatului, a simţit neajunsul şi insuficienţa acestei stări cum n-a simţit-o toată omenirea.

Al doilea motiv pentru care chinurile lui Iisus din Getsimani întrec pe ale întregii omeniri stă în faptul că El a luat asupra Să tot păcatul omenesc. Fiecare om poartă fondul întreg al păcatului omenesc. Dar e o stare de care nu-şi dă seama deplin. Nici un om

nu vede în toată adîncimea şi întinderea lui păcatul ce-l poartă. Pe de altă parte,răspunderea lui e atenuată întrucîtva de faptul că a fost „ aruncat " în această existenţă încărcată de păcat. Iisus, însă, îşi dă seama de toată întinderea păcatului ce-l poartă pe temeiul răspunderii Sale exclusive. Grozăvia păcatului ce apasă pe El Îl cutremură.

Dar, întrucît iubirea Lui, prin apropierea maximă în care L-a aşezat faţă de intimitatea naturii omeneşti, a absorbit tot păcatul asupra Sa, identificarea Sa cu centrul omenităţii trebuie să atragă asupra Sa toată reacţiunea opoziţiei divine faţă de păcat. Dacă Iisus a simţit real tot păcatul omenesc asupra Sa, dacă s-a substituit real în purtarea păcatului tuturor eurilor omeneşti, a trebuit să se simtă substituindu-le pe toate şi în faţa reacţiunii divine. Dacă e expresia unei orînduiri divine putinţa asumării reale a răspunderii altora, indicînd o anumită comunicare etică ascunsă între euri, atunci orînduirea aceasta nu se poate susţine în toată gravitatea şi seriozitatea ei decît dacă e întregită de concluzia corespunzătoare pe care o trage Dumnezeu, lăsînd să coboare suferinţa asupra celui ce şi-a asumat răspunderea. Toată suferinţa ispăşitoare pentru păcatul omenirii trebuie să se concentreze asupra lui Iisus Hristos. Prin aceeaşi sensibilitate a iubirii maxime, prin care simte răspunderea pentru întreg păcatul omenesc, El simte şi „pedeapsa" ispăşitoare pentru el. În sensibilitatea iubirii nemărginite, prin care atrage asupra Sa întregul păcat omenesc, se cuprinde şi suferinţa grozavă care topeşte acest păcat.

Împreunînd motivul al doilea cu cel dintîi, putem spune că Iisus, pe de o parte, prin puritatea Sa şi prin obişnuinţa comuniunii eterne cu Tatăl, pe de alta, prin identificarea Sa în dragoste cu răspunderea pentru păcat a întregii omeniri, a posedat o sensibilitate care a fost în stare să simtă toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă omenirea sub „ mînia " şi înstrăinarea Tatălui. Fiind Dumnezeu, s-a plasat atît de desăvîrşit în linia omenească, s-a identificat atît de deplin cu omenirea, încît a putut simţi toată durerea pe care ar fi trebuit să o simtă o omenire care a jignit pe Dumnezeu. Numai El a putut reprezenta cum trebuie omenirea în această privinţă, consumînd în

chinurile unui infinit regret, în durerea nesfîrşită a experienţei supărării Tatălui şi a depărtării Lui, păcatul întregii lumi. Fiinţa Lui a fost cuptorul în care a ars, în focul durerii, tot păcatul omenesc. Şi numai în fiinţa Lui plină de iubire faţă de Tatăl şi faţă de oameni putea să se aprindă un asemenea cuptor. El a concentrat în acele ceasuri toată sensibilitatea omenirii, purtînd suferinţa ispăşitoare pentru păcat, toată sensibilitatea care trebuia. A fost omenirea aşa cum trebuia să fie, omenirea suferind de distanţa la care păcatul a aşezat-o faţă de Dumnezeu şi de adînca suferinţă şi neputinţă provocată în această stare.

Cu toată grozăvia acestor ceasuri, în care spaima morţii, strîngerea de inimă a pustiului, sfîrşeala neputinţei, se împleteau într-o totalitate chinuitoare, starea aceasta a lui Iisus nu avea un caracter reproşabil, ci era, pe de altă parte, ceea ce trebuia pentru victoria asupra păcatului, era ceea ce plăcea lui Dumnezeu pentru restabilirea autorităţii Sale nesocotite prin păcat. Ea era provocată şi dominată de regretul pentru păcatul întregii omeniri, de durerea depărtării Sale şi a omenirii de Dumnezeu, ceea ce nu excludea ca Iisus să fie, în acelaşi timp, în rugăciune către Tatăl. Chiar dorinţa de-a trece acest pahar nu a încercat să o înfăptuiască în chip autonom, ci a adresat o rugăciune Tatălui ca să fie după voia Lui.

Iar Tatăl avea plăcere de această stare a lui Iisus, ca topitoare a păcatului, ca umilire şi strivire a lui. Era o suferinţă ca omagiu adus lui Dumnezeu, nu ca păcat împotriva Lui. Suferind chinurile, Iisus împlinea voia Tatălui; patima Lui avea cea mai înaltă valoare etică, fiind o suferinţă în locul tuturor oamenilor şi pentru desfiinţarea păcatului. Iisus era, deci, pe de o parte, „ părăsit " de Tatăl, supus tratamentului ce-l merita omenirea păcătoasă, dar, pe de alta, era în acord cu voia Tatălui, în comuniune cu ea. Era, în acelaşi timp, departe şi aproape de Tatăl. Tocmai pentru că era aproape de inima Lui, Îi simţea atît de mult depărtarea. Tocami pentru că Îl iubea atît de mult, Îl durea părăsirea. Iisus simţea pe Tatăl cum simţea pe meşterul Manole soţia lui, în vreme ce o zidea în mînăstire. Împăcîndu-Se să guste, astfel, pînă la fund paharul suferinţei pentru păcat, fără să dea îndărăt, încercînd părăsirea de către Tatăl, dar

hotărîndu-Se să o suporte cu ajutorul rugăciunii către El, Iisus s-a apropiat cu fiecare ceas de moartea de pe Golgota, ca o desăvîrşire şi completare a durerilor sale interioare[1].

*

Notă. Teologul anglican *R.C. Moberly*, în cartea „ Atonement and Personality ", (socotită de J.K. Mozley drept cartea cea mai bogată în influenţe asupra anglicanismului veacului 19 şi ca o întoarcere la Părinţii Greci, „ Christologie und Soteriologie ", în Mysterium Christi, Berlin, Furche-Verlag, 1930, p. 226-7), susţine o teorie în care se cuprind multe intuiţii juste, deşi ni se pare că nu vorbeşte destul de clar de o satisfacţie adusă lui Dumnezeu. Dar căinţa pînă la moarte, pe care a prestat-o Iisus pentru toată omenirea, în care se rezumă teoria lui Moberly, dacă a fost necesară pentru refacerea naturii umane, înseamnă că a corespuns unei orînduiri divine, odată ce această refacere nu s-a putut realiza, fără să fie de lipsă o suferinţă penitenţială pînă la moarte.

Iată teoria lui Moberly, care în schema ei generală nu se abate de la explicările clasice ale morţii lui Iisus: „ Ideea unei ispăşiri a păcatului cere, în acelaşi timp, o putere de penitenţă perfectă şi o putere de sfinţenie perfectă ". Cine condamnă păcatul în sine trebuie să aibă *calitatea* să o facă. „ Pentru ca pocăinţa mea pentru trecut să fie perfectă, ar trebui ca persoana mea să fie absolut una cu Dreptatea în condamnarea păcatului în mine şi în contul meu. Dar o

1 Deşi Iisus a atins în chinurile Sale spirituale un nivel neatins de nici un om, suferind pentru toţi - şi în aceasta sîntem de acord cu Mitropolitul Antonie şi cu Serghei Bulgakov - totuşi nu socotim ca ei că moartea trupească a stat ca chin mult sub nivelul suferinţelor spirituale, pe care ei le consideră ca adevărata moarte. Chinurile sufleteşti cresc pînă în momentul expirării. Moartea e culminaţia atît a chinurilor sufleteşti, cît şi a celor trupeşti. Pe măsură ce cresc durerile trupeşti, cresc şi cele spirituale. Nu se poate face o separaţie între ele. Punctul culminant al chinurilor nu a fost atins înainte, în grădina Getsimani, oricît s-a împăcat Iisus cu paharul. Propriu- zis, paharul n-a fost băut în acea noapte deplin. În acea noapte numai a început împărtăşirea de el. Părăsirea de către Tatăl o simţea Iisus mai puternică în faptul că Îl lăsa să şi moară, deci, pe cruce. Atunci a rostit cuvintele : „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit?".

astfel de identificare personală cu Dreptatea, dacă ar fi posibilă, ar fi în contradicţie cu trecutul meu " (p. 111). Ca să pot condamna în mine păcatul trecutului, trebuie să fiu identificat cu Dreptatea în toată puritatea ei, adică liber de păcatul trecutului. Aceste două însuşiri nu se pot găsi la un loc în nici un om. Ele s-au aflat numai în Iisus Hristos. El a fost osînditorul calificat al păcatului, dar l-a condamnat în Sine. Se pune însă întrebarea : este posibilă penitenţa unei persoane care n-a păcătuit ? Moberly răspunde că suferinţa substitutivă pentru păcate străine e un fapt cotidian între oameni. Între oameni nu există numai o exclusivitate, cum ni se pare la exterior, ci şi o unitate de natură sporită prin dragoste. „ Noi nu ne putem bucura şi suferi, nu putem cîştiga şi pierde, nu putem păcatui şi nu ne putem căi, cu totul singuri " (p. 119).

„ Dar poate s-ar spune că, oricît de reală şi de puternică ar fi căinţa din simpatie, în definitiv, căinţa prietenului compătimitor nu poate fi atît de reală şi de persoanlă precum cea a vinovatului însuşi. Acest lucru e adevărat, dacă e peste tot adevărat, numai din pricina mărginirii puterii sau voinţei noastre de compătimire. E adevărat în proporţie cu incapacitatea noastră de abnegaţie (in proportion of our incapacity of unselfishness). *Acolo unde puterea de abnegaţie începe să se apropie de idealul ei, noi putem afla, în experienţa noastră, că penitenţa omului bun în favoarea aproapelui osîndit nu numai anticipează şi îndrumă posibilitatea aceluia spre căinţă, ci penitenţa lui e mai ascuţită, mai adîncă şi mai reală decît tot ce-ar putea face în această direcţie osînditul, personal. Prezenţa păcatului în persoana acestuia toceşte ascuţişul puterii de-a detesta păcatul.* Eu doresc să-l urăsc şi urăsc, într-o oarecare măsură, păcatul care tiranizează voinţa mea. Dar tocmai fiindcă e al meu, fiindcă îşi are locul şi puterea în conştiinţa mea proprie despre păcat, nu pot să-l urăsc cu toată intensitatea inimii, cu care îl poate urî cel ce n-a fost atins de el, cu care aş vrea să-l urăsc, dacă toată puterea lui ce mă slăbeşte ar fi topită şi eu personal aş fi iarăşi în acord cu dreptatea lui Dumnezeu " (p. 121).

Ca să ilustreze aceasta, Moberly se provoacă la cazul mamei.

„Căinţa copilului poate fi mai crudă, mai violentă; dar, comparativ, ea este superficială, confuză, neputincioasă, ireală. Durerea mamei nu e mai mică, ci mai mare, fiindcă ea e în afară de acea prezenţă tulburătoare a păcatului. E mai puţin disperată, dar e mai profundă... Inima fiului nu se poate frînge, cel puţin acum. Numai mai tîrziu poate, cînd penitenţa şi-a făcut lucrarea ei treptată, pătrunzătoare, liniştitoare, va fi simţit păcatul ca păcat şi va fi văzut cum este " (p. 122).

Mama se simte responsabilă de păcatul fiului ei. Capacitatea ei de penitenţă substitutivă stă în raport cu gradul ei de puritate. Cu cît păcatul ei este mai greu, cu atît capacitatea ei de penitenţă adevărată se evaporă mai mult. „ Puterea ei de penitenţă, adică penitenţa cu adevărat, depinde nu de gradul în care fărădelegea este a ei proprie, ci de gradul în care nu este a ei proprie " (p. 123). „ Depinde de două lucruri : primul este gradul propriei sale autoidentificări nu cu păcatul, ci cu sfinţenia. Aceasta nu înseamnă, desigur, că trebuie să atingă identitatea absolută ca sfinţenia... Iar al doilea este deplinătatea capacităţii ei de a-şi identifica eul propriu cu fiinţa copilului. Cea mai mică urmă de egoism toceşte ascuţişul acesteia. Perfecţiunea ei trebuie să fie un adevărat triumf al iubirii ". Desigur, nici o mamă pămîntească n-a atins gradul unei iubiri absolute. E o unitate de natură între oameni, care li se descoperă şi se adînceşte prin dragoste. „ Unul participă la natura altuia ". „ Dacă sub puterea ispitei unul a căzut, celălalt nu priveşte ispita sau căderea, ca un spectator din afară... Ce s-a întîmplat nu e înţeles din afară. E simţit, cu o anumită spaimă, dinăuntru " (p. 129). „ Dacă iubirea ar fi mai mare şi mai perfectă, unitatea ar fi mai mare decît este. Dacă limita ei învederată este limita iubirii, care ar fi capacităţile de uniune ale cuiva, a cărui iubire ar fi absolut fără limită, cu experienţa vie a altuia ? ... Mama ilustrează aceasta, prin ceea ce este ea, numai ca un fel de preliminar spre a sugera ceea ce nu atinge ea " (p. 126).

Perfecţiunea în această direcţie a realizat-o Dumnezeu întrupat ca om. „ El s-a făcut, în chip voluntar, una cu omul, una în natură, una în dragoste : una în absolutitatea unităţii, aşa încît

uniunea celei mai perfecte mame cu copilul ei nu e faţă de ea decît o umbră întunecată şi distantă. S-a făcut una cu omul, pe Sine om, pe Sine umanitate. Şi-a însuşit, adică, acea conştiinţă a omului, acea conştiinţă a păcatului, pe care păcatul o face imposibilă omului, dar fără de care omul nu poate realiza penitenţa lui mîntuitoare pentru păcat; conştiinţa deplină a păcatului în deplina lumină a sfinţeniei, aceasta e conştiinţa Lui personală. Astfel, condamnarea păcatului - nu numai din afară, ci dinăuntru - prin puterea autoidentificării cu sfinţenia, în actul autoprezentării Sale ca penitent, poate fi realizată desăvîrşit în El ".

Pe de o parte, Iisus s-a identificat cu conştiinţa păcatului în plinătatea lui nemăsurată, cum numai Dumnezeu o poate vedea. Pe de altă parte, El înfăţişează identitatea personală cu dreptatea absolută a lui Dumnezeu. În al treilea rînd, fiind identificat deplin cu păcatul şi cu Dreptatea absolută, a avut şi puterea să suporte tot ce trebuia să rezulte din condamnarea păcatului deplin prin Dreptatea absolută, pentru restabilirea identităţii personale absolute cu dreptatea.

„ Pe cruce El a oferit, astfel, lui Dumnezeu, ca om, nu numai un sacrificiu de ultraobedienţă, ci şi sacrificiul penitenţei supreme, adică a perfectei identităţi cu Dumnezeu în condamnarea păcatului, El însuşi fiind atît de identificat cu păcătoşii, încît aceasta să poată constitui condiţia pentru a se oferi pe Sine pentru păcat " (p. 127-128).

„ Sacrificiul penitenţial perfect al lui Hristos cel fără de păcat este adevăratul sacrificiu mîntuitor pentru păcat. Numai El, care a cunoscut în Sine măsura sfinţeniei lui Dumnezeu, a putut cunoaşte în natura umană, pe care a făcut-o a Sa proprie, abisul deplin al înstrăinării păcatului de la Dumnezeu, caracterul real al întoarcerii pedepsitoare a feţei lui Dumnezeu. Numai El, care a sondat abisul conştiinţei umane în raportul cu păcatul, a putut, în baza dreptăţii Sale inerente, condamna şi zdrobi păcatul în trup " (p. 130).

Totuşi, suferinţa şi moartea lui Iisus nu sînt pedeapsă a lui Dumnezeu. Aici e trăsătura caracteristică a teoriei lui Moberly. „ The

suffering involved in this is not, in Him, punishment, or the terror of punishment " (p. 130).

Pedeapsa o dă Dumnezeu pentru a duce pe păcătos spre penitenţă. Pe măsură ce starea de penitenţă a devenit mai perfectă, pedeapsa îşi pierde caracterul exterior, devenind o autochinuire. „ Tot ce e pedeapsă pînă ce s-a produs penitenţa devine, în contriţiunea perfectă, numai penitenţă ". „ Orice suferinţă este implicată în penitenţă, e parte din condamnarea benevolă a păcatului, oferită din toată inima de penitent ".

„ Astfel, în marele şi misteriosul sacrificiu al Calvarului, nu e vorba de o revanşă reală impusă din afară de altul. Nu e o echivalare externă a păcatului cu pedeapsa... (p. 131). Nu e aici vreun element de lovire,pe de o parte, sau de suportare a răzbunării, pe de alta. Moartea aceasta sub puterea chinurilor fizice şi spirituale este acţiunea spontană a dreptăţii inerente, strălucirea şi trimful dreptăţii inerente în condiţiile în care dreptatea poate triumfa în acest caz ".

„ El nu a trebuit să îndure răzbunarea dumnezeiască ". Noi simţim că aceasta e ceva prea „ şocant şi blasfemic pentru cugetare". Dar, mai mult decît atît, aceasta înseamnă o „ negare a caracterului divin al Tatălui etern şi a fiinţei divine a Fiului întrupat ". Ea „ contrazice întreaga concepţie despre mîntuire ". „ Răzbunarea lui Dumnezeu este consumarea finală a păcatului necăit, nemîntuit, neiertat, neiertabil " (p. 132).

„ El nu a trebuit să îndure osîndirea păcatului. Dar, în amara umilire a unei conştiinţe autoadaptate la ceea ce este păcatul real - şi deci şi osîndirea păcatului - El şi-a plecat capul sub tot ce poate însemna suferinţa pînă unde duce experienţa morţii, această suferinţă fiind contraponderea pămîntească a osîndirii, ca posibilitate extremă a negării şi distrugerii eului ". Moartea aceasta, omorînd tot ce a fost muritor în El, a ucis şi păcatul (p. 133).

Pe lîngă ceea ce am spus introducînd această notă, se mai poate face, pe marginea teoriei lui Moberly, următoarea observaţie : explicaţia lui Moberly prea pare a ţine pe Dumnezeu într-o pasivitate faţă de lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Jertfa lui Iisus a stat în raport cu legea morală, întrucît nu putea fi scăpat omul de păcat fără

o suferinţă care să fie atît de curată şi atît de mare încît să-l evapore, fără o suferinţă care să sfîrşească în moarte. Iar legea morală este expresia voii lui Dumnezeu. Dreptatea, care a condamnat păcatul prin suferinţa lui Iisus, chiar dacă a fost şi în Iisus ca om, a fost numai întrucît acest om s-a conformat cu voia divină. Iar voia divină a fost reprezentată nu numai de Iisus ca Dumnezeu, ci şi de Tatăl şi de Duhul Sfînt.

Nu poate fi considerat însuşi Dumnezeu în rol de penitent în jertfa lui Iisus Hristos. Iar ca osînditor al păcatului nu poate fi considerat numai Dumnezeu - Fiul, ci Dumnezeu în toate trei ipostasurile. Acest lucru nu reiese destul de clar din teoria lui Moberly, care,pe de o parte, nu accentuează suficient că Iisus a suferit ca om, nu şi ca Dumnezeu, iar, pe de alta, subliniază, ceea ce-i just, împreunata prezenţă şi lucrare a Tatălui şi a Duhului Sfînt în Fiul, însă nu atît pentru osîndirea păcatului, cît pentru o penitenţă substitutivă.

Iisus a împlinit rolul de penitent ca om, dar atunci în faţa lui Dumnezeu. Iar penitenţa înseamnă, în fond, suportarea efectelor aspre ale legii morale în urma păcatului. Cînd aceste efecte pot fi suportate întru bunătate şi deplinătate, subiectul se salvează. Cînd nu, ele se prelungesc veşnic, cît se prelungeşte păcatul. Dacă iertarea oamenilor nu se putea obţine de la Tatăl fără moarte, înseamnă că Dumnezeu a rînduit pentru păcat moartea. Însă,nu putem cugeta că a rînduit-o din capriciu, ci în baza unei ordini permanente, adică a dreptăţii divine.

4. Moartea pe cruce

Ce este moartea ? Nimeni nu poate să dea un răspuns satisfăcător la această grozavă întrebare. Pentru un asemenea răspuns ar trebui să o experieze nu numai de dinafară ca fenomen suportat de alţii, ci şi de dinăuntrul ei. Aşa stînd lucrurile, trebuie să ne mulţumim cu ceea ce experiem în moartea altora, iar încolo să ne întemeiem pe certitudinile produse în noi de intuiţiile profunde ale

fiinţei noastre, ca şi pe consideraţiuni derivate logic din anumite date reale.

Ceea ce experiem cu simţurile externe în moartea semenilor este încetarea unui om de-a mai exista ca subiect în lumea noastră. El rămîne un simplu obiect material, în destrămare rapidă.

Subiectul, însă, nu se produce şi nu există conform legilor naturii. Deşi legile care cîrmuiesc viaţa fizică a omului sînt aceleaşi care există în tot universul fizic, nicăieri ele nu mai produc subiecte. Deşi are lipsă de un trup care să funcţioneze conform legilor naturii, pentru a se manifesta prin el, subiectul nu-şi poate datora începutul existenţei numai acestor legi ale trupului şi viaţa lui se desfăşoară pe un plan superior lor. De aceea, o încetare a vieţii biologice a trupului, produsă potrivit unor legi naturale, nu poate însemna *eo ipso* şi o încetare a existenţei subiectului. El nu se mai poate manifesta prin mediul trupesc, obişnuit în lumea noastră, dar desfiinţarea lui nu poate fi în nici un caz produsul direct, organic, al unui fenomen de ordin natural. Moartea experiată la alţii nu ne poate demonstra desfiinţarea subiectelor respective. Ea ne spune numai că un subiect a încetat de-a mai exista în lumea accesibilă nouă. Ca să fie desfiinţat, în genere, un subiect, ar trebui să se producă dincolo de fenomenul natural, experimental, al morţii fizice a altora, un act de alt caracter decît cel datorat legilor naturale.

Continuarea sau necontinuarea existenţei subiectului omenesc după moartea fizică atîrnă nu de legile naturale, ci de o putere care şi ea trebuie să aibă un caracter superior acestor legi, un caracter de subiect, dar superior subiectului omenesc.

Experienţa morţii altuia ne trimite, în ce priveşte continuarea sau necontinuarea existenţei subiectului omenesc, la credinţă : *cred* că subiectul superior, care l-a adus în existenţă, îl va menţine şi de aci înainte sau *cred* că nu îl va menţine. Necredinţa e şi ea tot o credinţă, dar într-o negaţie. Necredinţa nu se bazează mai mult decît credinţa pe experienţă.

Dimpotrivă, aplicînd cugetarea logică anumitor date ale experienţei, ele ne pot furniza, indirect, deductiv, o serie de

argumente foarte plauzibile despre continuarea principiului spiritual din noi şi după destrămarea trupului[1].

Credinţa în nemurirea sufletului are temeiuri logice şi ştiinţifice covîrşitor de puternice. Totuşi, credinţa e necesară. Suprema încercare a credinţei noastre se face mai cu seamă cînd simţim suflarea morţii asupra fiinţei proprii. Atunci se verifică de este credinţa noastră atît de puternică încît, în ciuda evidenţei sfîrşitului fiinţei noastre materiale, care ni se proiectează ca un sfîrşit total, să ne păstrăm prin ea siguranţa că Dumnezeu nu ne va lăsa în nonexistenţa care ne cuprinde treptat, ci ne va dărui o continuare.

Moartea este suprema probă prin care se aleg oamenii care cred de cei ce nu cred. Moartea suportată cu credinţă este astfel un omagiu, cel mai deplin omagiu, adus lui Dumnezeu. Acest caracter îl are în grad desăvîrşit moartea ca jertfă. Propria moarte ca jertfă, înseamnă renunţarea la viaţa de aici, la viaţa întemeiată pe speranţele naturale şi vizibile, de dragul lui Dumnezeu. Facem din viaţa de aici un dar lui Dumnezeu, întrucît Dumnezeu ne-o cere, vrînd să ne arătăm în această renunţare de cîtă credinţă în El sîntem capabili. Nu ne cere Dumnezeu viaţa de aici pentru a şi-o adăuga la a Sa, ca să i-o dăm Lui propriu - zis, ci ne cere prin aceasta actul suprem al credinţei în El[2].

În general, două concluzii se desprind din realitatea morţii şi a atitudinii generale în faţa ei. *Întîi*, că ea e ceva înspăimîntător pentru fiinţa noastră, un eveniment care nu convine făpturii omeneşti, de care ar vrea să scape. Aceasta înseamnă că moartea e experiată ca o pedeapsă; ca o pedeapsă universal-umană de la orînduitorul suprem al lumii. Deci,purtăm cu toţii o vină în faţa Lui, şi drept răsplată pentru această vină, trebuie să suportăm moartea. *În al doilea rînd*, aproape toţi oamenii, în preajma sfîrşitului, *cred* că nu vor înceta

1 O mulţime de argumente noi, scoase din rezultatele moderne ale pshilogogiei şi ştiinţei, înşiruie filosoful român Ion Petrovici în studiul „ Dincolo de zare ", publicat în rev. „ Gândirea ", Sept. 1939.

2 Paul Althaus, „ Die letzten Dinge ", Gütersloh, 1933, p. 83.

totuşi de-a mai exista, iar această credinţă îşi are, între altele, temeiul în faptul intuit şi argumentabil experimental, că realitatea subiectului nu e produsă de factorii fizico-chimici ai organismului material. Credinţa adîncă a fiinţei noastre, precum şi intuiţia şi logica ne fac să admitem că nici un om nu încetează total de-a mai fiinţa sau că există o posibilitate de-a fi resuscitaţi la o nouă viaţă într-un alt plan de existenţă. Revelaţia care produce în noi certitudinea deplină ne confirmă atît credinţa că nici un om nu încetează total de-a exista prin dispariţia din planul de aici, cît şi că, pe lîngă unii care vor continua o existenţă ce e numai un chin, un amestec de fiinţă şi de nefiinţă, sînt şi unii care, prin intervenţia divină, întrucît au folosit viaţa de aici ca să-şi micşoreze vina, vor avea parte după moarte de o existenţă mai fericită decît cea de aici.

Astfel, moartea este, după cum ne spun atît conştiinţa cît şi Revelaţiunea, o pedeapsă a lui Dumnezeu, dar de aşa fel că nu exclude mila Lui. Ea există în urma unui păcat universal uman, dar e posibil ca la unii să nu mai aibă rostul de pedeapsă, ci de trecere într-o viaţă mai deplină.

Moartea concentrează în tensiune bipolară atît distrugerea, ca semn că omenitatea în întregul ei şi-a atras această urmare, cît şi posibilitatea mîntuirii, cu toată consumarea distrugerii. Mîntuirea se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar cînd mîntuirea nu se realizează, distrugerea prin moarte nu e un act final, ci urmează o existenţă în alt plan, care poartă însă, într-un anume fel, prezenţa morţii, fiind redusă la un minimum şi în aceasta stă chinul ei. Măcar în formă chinuită, existenţa continuă după moarte, ca un semn că Dumnezeu, deşi distruge viaţa omului din planul de aici, nu vrea pieirea lui totală, ci, dacă ar fi fost puţină silinţă şi din partea omului, ar fi putut întoarce moartea în folosul lui.

Moartea are, aşadar, o legătură strînsă cu păcatul. Ea este plata păcatului, şi în acelaşi timp, desfiinţarea lui în planul văzut. Ea este ultima concluzie a păcatului şi înseamnă dispariţia din lumea de aici a celui ce e împovărat cu el. Lumea trebuie să vadă că păcatul aduce moartea. Încă din această viaţă omul trebuie să înveţe că păcatul primeşte pedeapsa morţii cu o regularitate neexcepţională.

Refuzul comuniunii cu semenul e un chin. Refuzul comuniunii cu Dumnezeu e chinul dus la ultima concluzie : moartea. Dumnezeu a aşezat rînduiala aceasta nu arbitrar, ci potrivit cu fiinţa Lui. El pedepseşte cu desfiinţarea în acest plan văzut şi cu reducerea la un minimum chinuit şi contorsionat în planul etern pe cel ce a ieşit din comuniune cu Sine.

Pedeapsa este o reacţiune împotriva hipertofierii egocentrice manifestată prin păcat. Este o limitare forţată din afară a ei. De aceea, e împreunată cu durere. Sub lovitura ei se experiază temerea unei păgubiri, unei micşorări, ciuntiri, eventual dispariţii. Dar pedeapsa pentru păcat trebuie să fie, de fapt,o anulare completă a păcătosului din forma vieţii cunoscute, în care s-a comis păcatul.

Făptura, care a păcătuit împotriva lui Dumnezeu, trebuie desfiinţată din forma existenţei în care s-a comis păcatul.

Dar distrugerea nu poate fi ultimul cuvînt al lui Dumnezeu, dacă privim moartea ca o orînduire lăsată de El pentru fiinţa păcătoasă sau păcatul nu poate avea ultimul cuvînt dacă prezenţa lui produce moartea. De aceea, moartea e o distrugere numai în planul văzut. Dumnezeu vrea, în principiu, ca omul să fie mîntuit. Iar mîntuirea se realizează prin Hristos pentru cei ce aderă la El. În acest caz, existenţa omului, în loc de a se împuţina pe planul etern, ajunge la plenitudinea ei. Dar pe planul de aici, chiar dacă unii oameni sînt eliberaţi de păcat şi de vină, fiinţa lor nu se mai poate bucura de plenitudine, oricît se înnoieşte prin Iisus Hristos. Ea trebuie, la fel cu a celorlalţi, să treacă prin moarte. Păcatul, introdus în natura omenească, a produs în ea anumite modificări, anumite debilităţi, care rămîn chiar cînd păcatul a fost alungat din ea. Moartea rămîne şi la cei mîntuiţi, cu rostul de-a face fiinţa omenească să treacă printr-o schimbare de structură radicală, produsă prin scufundarea ei totală în eclipsa oricărei fiinţări, încît existenţa de după aceea să aibă o formă cu totul alta decît cea de aici şi din ea să fi dispărut tot ce aminteşte de păcat. Momentul morţii, ca o pauză, ca o întrerupere totală, ca o încetare deplină a actualităţii subiectului, ca o scufundare a lui în adîncul virtualităţii, e un moment de tainică elaborare a făpturii

noi de pe planul etern. În acel moment de scufundare se petrece cu subiectul uman, ca într-o tainică şi creatoare retortă, acea lucrare divină de transformare, de nouă structurare. E o scufundare în mîna lui Dumnezeu, din care a purces în prima lui existenţă. După pauza transformatoare se trezeşte la noua existenţă, fericită şi plenară.

Moartea, fie că e urmată de o existenţă chinuită, fie fericită în alt plan, după cum e omul iertat sau nu de Dumnezeu, fiind o distrugere din planul de aici, are, în orice caz, o legătură cu păcatul universal-omenesc şi e soarta fiecărui om după ce a intrat păcatul în lume. Ea e un element al structurii istorice, în care se desfăşoară viaţa omenească după păcat. Prin aceasta nu vrem să spunem că istoria însăşi a început prin păcat şi că, prin urmare, de definiţia ei ţin, în mod necesar, păcatul şi moartea. Această teză o susţine teologia dialectică protestantă[1], iar dintre catolici, de pildă, Oskar Bauhofer[2]. Fapt e însă că istoria, în structura ei actuală, are ca element necesar moartea (Rom. 5, 12). Această axiomă se datorează aceleia că oricine se naşte în istorie pe cale firească moşteneşte păcatul ereditar. Nu se naşte nimeni fără de păcat şi nu scapă nimeni de moarte din cei ce se ivesc în istorie prin concursul natural al factorilor ei. Orice om este, îndată ce se naşte, un candidat la moarte (Sein zum Tode), prin faptul că e un rezultat al păcatului. Orice om natural intră în istorie pe poarta păcatului şi iese pe poarta morţii. Credinţa ortodoxă se deosebeşte însă de cea protestantă de aci încolo, întrucît ea nu trage din aceste elemente concluzia că nici nu se poate trăi în istorie fără de păcat, că viaţă istorică şi păcat e tot una. E adevărat că intrarea naturală în istorie se face prin poarta păcatului şi e, de asemenea, adevărat că trăirea prin puterile exclusive ale

1 E.Brunner, Der Mitller, p. 516 : „Die Geschichte beginnt erst vor den Toren des Paradieses, als das unter dem Fluch des Todes und des Gesetzes stehende Leben". Vezi şi W. Küneth, Die Lehre von der Sünde, Gütersloh, Bertelsmann, 1927.

2 „ Das Geheimnis der Zeiten", München, 1935 : „ Todverfallenheit heisst Geschichtlichkeit ", p. 70.

istoriei este o trăire în păcat, dar nu este exclusă intrarea în istorie pe o cale ce vine de sus şi nici trăirea în ea prin ajutorul unor puteri de la Dumnezeu. Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu născut ca om prin lucrarea Duhului Sfînt, este o dovadă. Iar existenţa sfinţilor este o alta. Protestanţii neagă posibilitatea sfinţeniei, iar de Iisus Hristos, cînd nu-L fac exclusiv om, Îl aşează în supraistorie. Catolicul Bauhofer Îl plasează, de asemenea, în supraistorie, pe motiv că n-a avut păcat şi nu a trebuit să moară, deşi, cel puţin cît priveşte păcatul, recunoaşte realitatea sfinţeniei în istorie.

Dar o semnificaţie a întrupării Fiului lui Dumnezeu este aceea de-a fi sfinţit istoria, de-a o fi făcut cadru posibil al unei vieţi fără de păcat. Pentru aceasta a trebuit să intre deplin în istorie. Dar,în acelaşi timp, prin asistenţa ce-a promis-o urmaşilor Săi, a arătat că numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără de păcat. El a spart graniţele istoriei, ca rîu ce curge în tubul naturalului. Istoria se poate trăi în comuniune cu cerul. Moartea, însă, rămîne în fiinţă chiar şi pentru cei ce trăiesc în istorie astfel. Ca dovadă e faptul că a luat-o şi Iisus asupra Sa. Dar, în acest caz, ea nu mai este împreunată cu un păcat personal. Rămîne ca o solidarizare în suferinţă cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gestul suprem al asumării răspunderii pentru alţii. Aşa încît, moartea rămîne, de fapt, ca un element al structurii actuale a istoriei şi cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de fiinţă istorică.

În cazul lui Iisus Hristos e drept că moartea a fost benevolă, pe cînd la ceilalţi oameni e inevitabilă, chiar dacă au fost eliberaţi de păcat. S-ar putea spune că, întrucît moartea nu era necesară pentru persoana Lui, aceasta nu făcea parte din structura istoriei. Dar la Iisus toată identificarea cu istoria are un caracter benevol. El şi-a însuşit toate actele şi patimile care ţin necesar de trăirea în istorie. Dar a fost o identificare benevolă, de supremă nobleţe etică. E drept că Iisus putea să nu moară, dar dacă nu ar fi murit, cum s-ar mai fi îndeplinit misiunea Lui, cum ar mai fi jucat rolul ce l-a jucat în istorie, cum ar mai fi coborît în matca istoriei, identificîndu-Se cu ea ? Iisus nu poate fi cugetat decît ca unul care a trebuit să moară. Fiinţa Lui

nu implica necesar moartea, dar o implica misiunea Lui. Dacă ar fi implicat-o ființa Lui ca necesitate, n-ar mai fi fost benevolă identificarea Sa cu istoria și nu s-ar mai fi putut realiza misiunea Lui. Iisus trebuia să moară, nu prin ființă, ci prin misiune. Necesitatea morții Lui a decurs nu din fatalitatea involuntară a naturii, ci din suprema Sa înălțime spiritual-etică. La Iisus iese pe primul plan voința în identificarea Sa cu istoria, dar identificarea e deplină prin voință[1].

Astfel, El a împlinit și condiția cerută de structura istoriei; dar și cerința ca acest act să aibă un caracter de plenitudine etică. Și, după cum e necesar, putem să subliniem fie deplina identificare a lui Iisus cu istoria, fie deplinătatea etică a faptei Sale. Iisus n-a fost o fantomă a istoriei, întrucît a putut muri și a murit de fapt, dar n-a fost nici o piesă creată și rostogolită în chip natural de istorie, ci singura ființă care s-a identificat cu ea exclusiv prin voință. Singur El a fost numai subiect în istorie, chiar în suferință și deloc obiect.

Astfel, El e deplin în istorie, dar deplin și deasupra ei. Se lasă stăpînit de ea, dar numai pentru că vrea El și numai ca s-o stăpînească.

Revenind în special la moarte, Iisus nu moare moartea Sa. El nu poartă moartea ca o osîndă în Sine. Așa cum a luat asupra Sa

1 „ Moartea pentru Iisus n-a fost inevitabilă ca pentru orice om ", „ Ca liber de păcatul strămoșesc, Iisus a fost liber și de moartea ca osîndă dumnezeiască. Dar omenitatea Lui n-a avut puterea pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam pînă la căderea în păcat. Astfel,moartea lui Iisus e urmarea inevitabilă a dușmăniei căpeteniei acestei lumi față de El. Dar această moarte silnică și,în acest sens nenaturală, pătrunzînd de-a dreptul în plinătatea vieții Lui, a fost cu atît mai chinuitoare decît orice moarte naturală ". Bulgakov, op. c.p. 403. Vorbind de caracterul benevol al morții lui Iisus, nu susținem impasibilitatea omenității Sale. Aceasta este capabilă de moarte, cum spune Atanasie cel Mare, dar, totuși, nu purta microbul morții în ea, ca oamenii care au venit pe lume cu păcatul strămoșesc. „ Pentru a plăti morții tributul Său, nu a luat din Sine, ci de la alții ocazia aducerii jertfei; nu putea fi bolnav Domnul care vindeca bolile altora, nici nu putea veni o slăbire a puterii peste trupul Său, în care El schimba slăbiciunea altora în putere ". Die Menschwerdung Gottes, Ausgewählt und Übertragen von L. A. Winterwyl, Leipzig 1937. p. 71, 74.

păcatul altora, așa ia și moartea altora. Nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua, dacă ar fi avut de purtat păcatul Său și de suferit moartea Sa. Dacă ar fi fost numai om, dacă ar fi venit din înlănțuirea de jos a istoriei și n-ar fi fost Dumnezeu și om în același timp, n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului astfel asupra Sa încît să-l scape de ele. Viața istorică e scăpată de păcat ca un stigmat necesar, întrucît vine Iisus în istorie din afară de ea. Iar moartea își pierde legătura cu păcatul în istorie din același motiv, Iisus venind de deasupra istoriei, ia cele rele ale istoriei ca s-o scape de ele. Posibiitatea împlinirii destinului său adevărat o cîștigă istoria de-abia prin coborîrea Fiului lui Dumnezeu în ea.

Moartea altora a trebuit să o ia Iisus asupra Sa pentru că a luat păcatul lor. Păcatul atrage după sine moartea. Și fiindcă a luat păcatul tuturor, a trebuit să ia și moartea tuturor.

Am vorbit de suferința lui Iisus în grădina Getsimani pentru păcatele tuturor oamenilor. Suferință deplină e numai aceea care sfîrșește în moarte. Durerea profundă pentru păcatele tuturor și sentimentul părăsirii de către Tatăl, cu alte cuvinte suferința ca satisfacție obiectivă a dreptății dumnezeiești, ca să-și atingă gradul suprem, a trebuit să meargă pînă la moarte. Omul Iisus, care s-a identificat cu toată omenirea, asupra căruia s-a concentrat tot păcatul omenesc, trebuia să dispară de pe planul vieții de aici, trebuia să suporte urmarea deplinei distrugeri văzute pentru a fi distrus și păcatul. În el trebuia să moară toată omenirea, pentru a dispare tot păcatul. Întrupat în ordinea vieții istorice și solidarizat cu ea, trebuia să suporte moartea pentru a se arăta că viața din istorie a omului trebuie distrusă, că trupul păcatului tebuie desființat, pentru a se exprima fatalitatea distrugătoare adusă de păcat. În El a murit istoria, scăpînd în același timp ea însăși de moarte și de puterea păcatului[1].

1 S-ar părea că moartea fiecărui om, fiind o pedeapsă, iar Iisus reprezentîndu-ne în moarte pe toți, El o suportă ca pedeapsă. Moartea lui Iisus poate fi socotită, însă, ca pedeapsă numai în sensul mai larg, de urmare a păcatului și aceasta numai întrucît El

În legătură cu moartea lui Iisus se înfăţişează spre analiză următoarele probleme : *1)* Cum a luat El asupra Sa moartea, nefiind păcătos, şi, îndeosebi, cum a luat moartea tuturor oamenilor ? *2)* În

---

stă în locul tuturor oamenilor. Întrucît ea este un act personal, iar El nu era vinovat ca atare, ea este un act benevol de omagiere curată a lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului păcătos al tuturor oamenilor. Iisus dă totul lui Dumnezeu, inclusiv viaţa Sa, pentru că oamenii refuzau să dea ceva. Ea e o jertfă deplină, un cult desăvîrşit al lui Dumnezeu. Caracterul de pedeapsă al morţii lui Iisus rămîne numai ca un ecou, ca o amintire, ca o trăsătură ştearsă, copleşită de suflul pozitiv al caracterului ei de jertfă benevolă, de căinţă voluntară. E pedeapsă nu întrucît Dumnezeu Tatăl însuşi ar aduce moartea asupra Lui, ci întrucît Îl lasă să ia benevol urmările dureroase ale păcatului, rînduite, desigur, prin voia lui Dumnezeu Numai întrucît moartea aminteşte în general de păcatul omenesc, fiind urmarea lui, iar moartea lui Iisus a fost o condiţie **sine qua non** de scăpare a oamenilor, întrucît adică a trebuit necondiţionat să fie suportată pentru ca Dumnezeu să ierte pe oameni, poate fi privită şi ca o plată pentru păcat. Dacă ea ar fi fost pedeapsă pentru păcat şi în sens propriu, n-ar fi realizat mîntuirea. Moartea lui Iisus întruneşte moartea omenirii, a istoriei şi moartea Sa personală pentru ea. Cea dintîi înseamnă pedeapsă, a doua nu poate fi pedeapsă, căci El e numai puritate. A doua înseamnă omagiu, jertfă, dragoste faţă de Tatăl. Moartea, ca pedeapsă, la Iisus e propriu-zis o pedeapsă în abstract, o pedeapsă a ideii de păcat. În concret, însă, Cel ce moare, fiind Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El nu e pedepsit, ci aduce un omagiu Tatălui ca răscumpărare dreaptă pentru oameni. Privind la moartea lui Iisus, vedem pedeapsa noastră şi jertfa dragostei şi a purităţii Lui. Pedeapsa e a noastră, al Lui e omagiul adus lui Dumnezeu. Desigur, moartea lui Iisus tebuie privită şi sub un alt aspect. Întrucît coborîrea Lui în moarte a fost o condiţie necesară ca aceasta să fie învinsă dinăuntru în afară, pentru ca natura Lui omenească, trecută prin moarte în mod biruitor, să iradieze întregii omeniri puterea învingătoare de moarte, se cuprinde un adevăr şi în teoria unor Sfinţi Părinţi că Iisus s-a predat morţii ca s-o învingă în casa ei. Cele două aspecte nu stau în contrazicere, ci pot fi privite într-o sinteză, ceea ce s-a mai arătat în cursul acestei lucrări. Iisus, murind, pe de o parte a împlinit dreptatea dumnezeiască, iar Dumnezeu n-a trebuit să ierte păcatul fără ca acesta să fie, în principiu, pecetluit prin moarte, pe de alta, suferinţa pînă la moarte este o putere spirituală prin care se sparge învîrtoşarea morală a sufletelor cuprinse de păcat şi se dă naturii omeneşti o rezistenţă ontică în faţa morţii spirituale. Sf. Ioan Damaschin scrie: „ Moartea, înghiţind corpul Domnului, s-a străpuns de dumnezeire ca de un bold, ca de o undiţă şi, gustînd Corpul cel fără de moarte şi de viaţă făcător, însăşi a pierit şi a întors pe toţi cei ce-i înghiţise mai înainte, căci, după cum cu apariţia luminii se nimiceşte întunericul, tot aşa şi prin atingerea de viaţă s-a alungat stricăciunea şi pentru toţi a apărut viaţa, iar pentru pierzător pieirea ". Dogmatica, Cartea III, cap. 27.

ce a constat moartea Sa, subiectiv şi obiectiv ? *3)* Cum a învins-o Iisus?

Asumarea morţii, în speţă a morţii universal-omeneşti, e implicată în asumarea păcatelor tuturor oamenilor. Moartea Lui a fost posibilă, întrucît a fost posibilă asumarea păcatelor străine. Şi a putut să primească moartea deoarece natura Sa omenească, deşi nu purta în ea germenele morţii, a fost capabilă de suferinţă şi de moarte.

Iisus s-a făcut om pentru a putea intra în solidaritate cu omenirea, cu scopul de a o mîntui. Deci, a luat o natură umană capabilă de-a muri, chiar fără a păcătui personal, dar prin putinţa de-a asuma păcatul universal-omenesc. Luînd acest păcat, s-a produs obiectiv depărtarea de Dumnezeu şi îndrăzneala Satanei de-a se apropia de El. Cine poate descifra taina asumării păcatului universal-omenesc, cu efectele pe care le-a produs în conştiinţa şi în structura omenităţii lui Iisus ? Dar anumite efecte s-au produs. Şi ele au deschis în omenitatea Lui poarta morţii. Am spus înainte că gestul etic al asumării unei răspunderi pentru alţii îşi are nobleţea eroică şi gravă în faptul că modifică realităţi de structură şi de relaţie.

Eul lui Iisus, plasîndu-Se acolo unde e menit să ajungă fiecare om cînd se coboară în intimitatea sa, prin urmare,în centrul adevărat al tuturor subiectelor, în punctul de sensibilitate a tuturor, nefiinţa care avansa spre ele şi în ele sau spre care avansau ele,mai bine zis, ca urmare organică a păcatului, a concentrat-o spre Sine. Iisus s-a plasat între omenire şi moarte sau între miezul tuturor fiinţelor omeneşti şi moartea, care le înconjoară şi le pătrunde ca un întuneric al nefiinţei. Prin păcat, neantul iniţial capătă iarăşi putere asupra creaţiunii, în urma stricăciunii de care aceasta s-a infectat, mai bine zis, creaţiunea a pornit iar spre neant. Iar Satana, care se bucură de zădărnicia operei lui Dumnezeu, se află în plină lucrare, împingînd făpturile într-acolo. Moartea e o stingere, rînd pe rînd, a celor ce vin la existenţă.

Dar stingerea completă are loc numai în planul istoric. În alt plan se păstrează o epavă din fiecare fiinţă spirituală care a fost, aceasta convenind lui Dumnezeu pentru a se păstra urma creaţiunii ca veşnică ilustrare tragică a consecinţelor depărtării de Sine, dar şi

ca dovadă că El nu vrea, în principiu, dispariţia a ceea ce a creat. Sensul morţii este acela de-a fi o osîndă a omului păcătos. Dar, dacă moartea ar fi dispariţia totală a omului, ea şi-ar pierde sensul de osîndă, căci prin ea omul ar scăpa de osînda divină. Iar, ştiind că scapă prin moarte, n-ar mai suferi nici pe pămînt de teama pedepsei eterne[1].

Iisus, Logosul care a învins neantul la creaţiune, S-a plasat din nou în faţa lui. Dar, de astădată, nu ca subiect poruncitor, ce-l împrăştie de departe cu cuvîntul Său, adică nu ca Dumnezeu care nu e nici o clipă rob al lui, ci ca om care, deşi n-a păcătuit personal, poartă totuşi vina păcatelor omeneşti, deci ca victimă, ca obiect menit să se lase învăluit, pătruns de el. Tatăl lasă să fie năpădit de întregul neant, întrucît, văzîndu-L identificat cu tot păcatul omenesc, simbolizează, prin această aplicare fără excepţie a dreptăţii divine, osîndirea păcatului tuturor. Satana împinge întreg neantul spre El, suflînd în pînzele lui cu toată adversitatea cîtă o are împotriva lui Dumnezeu, prin concentrarea ei în inimile înăbuşite de ură ale Arhiereilor şi Fariseilor evrei.

Sensibilitatea lui Iisus, mare cît a tuturor oamenilor, a putut să se adîncească cu înfiorare în toată profunzimea nefiinţei. El a trăit moartea tuturor. Moartea sau neantul fiind şi deplina absenţă a lui Dumnezeu şi maxima apropiere a celui rău, Iisus a gustat ca nici un om grozăvia acestei perspective în treptata ei realizare pînă în momentul îndeplinirii în moarte.

Să nu uităm că toate ale morţii le-a pătimit cu omenitatea Lui, nu cu dumnezeirea. Iar aceasta a fost posibil în urma faptului că înfrîna dumnezeirea de a-şi exercita puterea[2].

---

1 P. Althaus, Die letzten Dinge, Gutersloh, Bertelsmann, 1933, p. 104-105 : „ Im Tode erfahren wir Gottes Gericht. Das Gericht Gottes aber trägt in sich Unendlichkeit, Ewigkeit. Wäre der leibliche Tod das endgültige Ende, dann könnten wir dem Gerichte Gottes entflichen in den Tod hinein. Das Erlöschen des Ichs wäre ein Ausweg aus der grenzenlosen Tiefe der Not, aus der unbedingten Verzweiflung... Der Tod ist nicht das Ende des Gerichtes, sondern ein Moment desselben ".

2 **K. IÜSSEN**, în op. c. p. 138, dă din doctrina lui Hesychie din Ierusalim, referitoare

Numai dacă victoria lui Iisus asupra morţii a fost suprema încordare a firii omeneşti de-a birui definitiv neantul, biruinţa Lui i-a răpus aceleia pentru totdeauna puterea, adică a produs în această fire o forţă categoric superioară neantului, pe care o poate comunica oricărui om ce intră în legătură cu El.

Puterea întreagă a neantului, reînviorată prin păcat, s-a îngrămădit, aşadar, asupra lui Iisus, pe de o parte, printr-o mişcare obiectivă, îngăduită de Dumnezeu şi învîlvorată de Satana, pe de alta, printr-o mişcare subiectivă, prin sensibilitatea omniumană faţă de el, pe care a avut-o Iisus în urma asumării prin iubire a tuturor păcatelor omeneşti.

Dar Iisus a intrat acum în raport cu neantul nu ca Logos poruncitor, ci ca om ce-l primeşte în sinea Sa prin faptul că poartă păcatele tuturor, ca om hotărît să-şi lase fiinţa să-l primească în toată plinătatea lui, pentru ca să-l poată birui în întregime. Mişcarea Lui spontană spre moarte nu mai înseamnă că Iisus a ieşit ca poruncitor în calea neantului, ca la începutul creaţiunii, ci că s-a aşezat benevol ca victimă în calea morţii, pentru ca acum să o învingă nu din extern ca Dumnezeu, ci înăuntrul Său ca om.

El n-a purtat în Sine germenele morţii, precum păcatul n-a răsărit din Sine, deci nu trebuia să moară în baza unei fatalităţi organice. Moartea l-a venit din afară, şi deci, putea s- o evite, dacă nu şi-ar fi asumat păcatul omenesc. Ea a venit pentru că El a voit să vină.

Şi tocmai în faptul că moartea nu a crescut din El, că în El nu era nici o slăbiciune şi nici o boală, stă una din circumstanţele că El a gustat durerea morţii mai mult decît toţi oamenii. Deşi n-a murit moartea Sa, ci moartea altora sau tocmai de aceea, ea a fost mai înfricoşată decît a tuturor. Faptul că moartea a venit la El din afară şi El a mers spre ea spontan, dă o intensitate neajunsă amarei ei

---

la acest punct, următorul citat : „ Crucea şi moartea le-a suportat ca om neajutorat, nepermiţînd îngerului să-L slujească. El înfrîna puterea dumnezeirii proprii, ca să se împlinească taina profeţită a iconomiei cu privire la El ".

experienţe. Cum a observat Oskar Bauhofer (Das Geheimnis der Zeiten), la ceilalţi oameni moartea este o *pătimire*, la Iisus este o *faptă*, fiind liber aleasă. Sau pătimirea Lui este fapta Lui. În starea de victimă peste care înaintează moartea, El e totuşi subiect. Jertfa e totodată jertfitor. E cea mai înaltă bărbăţie să nu cazi, cînd eşti jertfă, în stare de obiect, ci să-ţi păstrezi caracterul de subiect atît de deplin încît să săvîrşeşti singur toată operaţia propriei jertfiri. Numai Iisus a putut întruni aceste două calităţi în chip desăvîrşit.

Dăm cuvînt lui Oskar Bauhofer, care scoate, în această privinţă, bine în relief deosebirea morţii lui Iisus de a celorlalţi oameni: „ Moartea lui Hristos nu e mai puţin reală, nu e mai puţin îngrozitoare şi înspăimîntătoare, din motivul că a fost aleasă liber şi a fost fapta Lui. Dimpotrivă. Poate numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură şi a putut-o *trăi, experia* - folosim acest cuvînt paradoxal pentru suportarea morţii - în toată goliciunea substanţei ei. Trebuie să admitem, din motive interne (o dovadă nu se poate aduce), că oamenii nu suportă moartea deplin, cu atît mai puţin o experiază real. Cu cît e mai mare agonia, lupta cu moartea şi chinul unui muribund, cu atît mai mult se copleşeşte şi se stinge durerea prin sine. Aceasta este o orînduire milostivă a lui Dumnezeu... Căci noi nu sîntem capabili să suportăm grozăvia morţii. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu o întîlnim... Noi, oamenii, cădem sub povara morţii, ea ne doboară la pămînt. Hristos, însă,păşeşte înaintea ei, o întîlneşte în sens propriu. El nu e doborît şi întins la pămînt de către moarte. El moare ridicat în sus. Aceasta e crucea... Simţurile şi sufletul lui Hristos nu sînt,în această pătimire, întunecate şi tulburate, ci, dacă ne putem exprima aşa, sînt ţinute în maximă trezvie şi capacitate de suferinţă"[1].

1 Op. c. p. 106-7. Moberly zice : „ Să ne amintim, în lumina experienţei familiare, că în persoana lui Iisus din Nazaret, precum armonia vieţii trupeşti era unică în perfecţiunea ei, la fel sensibilitatea în raport cu suferinţa şi umilinţa sub neputinţe erau unice " (p. 114).

Dar să nu uităm nici o clipă că Iisus nu stă în această trezvie ca cel ce luptă cu moartea, încercînd să o alunge, să scape de ea. Nu e subiect ce luptă cu moartea, ci subiect ce suportă moartea, subiect în rol de obiect, de victimă, de jertfă. Dacă ar fi vrut să învingă neantul prin activism, ar fi lucrat ca Logos, dar n-ar fi putut mîntui pe om dinăuntru. Aşezîndu-Se în raport cu moatea ca om, a trebuit să se comporte ca om ce poartă asupra lui păcatul, dar nu vrea să-l înmulţească refuzînd sancţiunea, ci să-l ispăşească primind-o benevol. Deşi n-a săvîrşit nici un păcat personal, moartea Lui a fost singura suportată în cel mai benevol chip. Dacă L-ar fi cucerit moartea luptînd cu ea, ar fi fost mai uşor de suportat. În toiul activismului se mai toceşte sensibilitatea. Pe de altă parte, dacă ar fi luptat cu ea şi totuşi ar fi murit, ar fi fost mai tare ca El. Iar dacă ar fi învins-o, n-ar fi murit, deci n-ar fi suportat toată osînda pentru păcate şi n-ar fi gustat pînă la capăt suferinţa şi victoria aceasta n-ar fi fost o victorie propriu-zis, pentru că nu se poate vorbi de o victorie asupra morţii pînă ce moartea n-a devenit o realitate.

Prin om a căpătat neantul din nou putere asupra Universului creat, prin om trebuia învins. Prin om şi în om a devenit creaţiunea extrem de slabă şi de vulnerabilă faţă de neant sau a căpătat o aplecare nereţinută spre el. Prin om şi în om trebuia reconfirmată firea în existenţă, trebuia făcută fermă şi rezistentă în faţa neantului, vindecată de slăbiciune şi de aplecarea spre nefiinţă. Dar această tărie trebuia să şi-o cîştige înfruntîndu-l în toată forţa pe care o are.

Omul simplu, însă, nu ar fi fost în stare să-l învingă. În faţa neantului trebuie să stea Logosul ca om, ca să-l salveze pe acesta. Ca om, spre a fi în atitudinea de primire a morţii în toată puterea ei, nu de înlăturare de la distanţă, dar ca om purtat de Logos, pentru ca să aibă puterea să o suporte în aşa fel ca să o învingă

Pare că stăm aci în faţa celui mai mare paradox : Iisus a trebuit să îndure moartea, pentru ca, pe de o parte, să guste pînă la capăt suferinţa pentru păcat şi să Se dăruiască întreg lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului omenesc şi pentru satisfacerea dreptăţii divine, iar, pe de alta, ca să întărească natura umană dinăuntru în raport cu moartea prin suportarea deplină a ei. Prin

urmare,se pare că El a trebuit să primească o biruinţă a morţii asupra Lui, ca să repurteze o biruinţă a Sa asupra morţii. Este moartea Lui o victorie a morţii şi o victorie asupra morţii în acelaşi timp ?

Am spus că moartea este, pe de o parte, o maximă învăluire prin neantul mînat de cel rău, iar, pe de alta, o părăsire din partea lui Dumnezeu, o tăiere a legăturii vieţii create cu Dumnezeu. Sînt două aspecte ale aceleiaşi realităţi. Dar nici un om, murind, nu priveşte din plin în faţă acest grozav eveniment. „ Esenţialitatea morţii, ca suma şi împlinirea existenţială a înstrăinării de Dumnezeu şi a părăsirii de către El, nu poate fi experiată de om în puritatea ei ". Hristos, însă, a trăit pînă la capăt această grozăvie a morţii. Strigătul Lui : „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit ?", nu e numai o reacţiune fizică, ci expresia vederii depline a acestui abis al morţii, cum numai de Hristos a putut fi experiat şi suportat. Numai El a suportat moartea pînă la ultima limită, moartea prin excelenţă (Bauhofer, p. 108-109). A suportat-o pînă la capătul ei, pînă la expirare. Numai aşa şi-a arătat toată puterea de-a o suporta.

Dar în ce-a constat puterea Lui asupra morţii, dacă a sfîrşit în expirarea mortală ? În siguranţa absolută că neantul şi părăsirea de către Dumnezeu, adică moartea nu are cuvîntul ultim. Cu toate că a privit cu o luciditate ca nimeni altul în abisul înfricoşat al neantului şi al părăsirii de către Dumnezeu, nu s-a îndoit o clipă. A trăit moartea în toată vastitatea şi adîncimea ei, dar nu a fost copleşit spiritual o clipă de ea. A privit-o în ochi şi a spus-o. Ea nu l-a putut atinge spiritul. Puterea neantului şi realitatea părăsirii de către Dumnezeu n-au fost numai obiect de contemplaţie din partea lui Iisus, ci şi-au desfăşurat toată eficienţa lor grozavă. Aceasta e semnificaţia morţii reale, a opririi funcţiunilor trupului şi a despărţirii sufletului de trup. Lucrarea de distrugere a vieţii istorice a lui Iisus prin puterea neantului era atît de intensă, încît s-a resimţit şi cosmosul. „ De la ceasul al şaselea s-a făcut întuneric peste tot pămîntul, pînă la ceasul al nouălea " (Mt. 27, 45). Natura recade în întunericul de la începutul lumii; se află pe punctul de-a fi înghiţită din nou de nefiinţă. Neantul a fost lăsat în toată puterea lui să lupte cu fiinţa, ca să se decidă victoria în luptă dreaptă. Norocul a fost că în numele fiinţei a păşit pe arenă omul cu

ipostas ceresc, primind lupta cu nefiinţa. Iar cînd neantul a atins maximum de eficienţă asupra lui Iisus, cînd acesta şi-a dat duhul, pămîntul s-a cutremurat, catapeteasma templului s-a rupt şi stîncile s-au despicat.

E arătată în acest eveniment atît solidaritatea cosmosului cu Iisus[1], care s-a făcut prin iubire şi ca om inima lumii, după ce era ca Logos creator, cît şi suprema încordare a neantului de-a prăvăli prin Iisus întreg cosmosul în haosul dinainte de creaţie. De fapt, dacă ar fi putut să-l învingă şi pe El, dacă nici El, ca om, n-ar fi putut rezista, n-ar mai fi fost nici o nădejde pentru creaţiune. În numele omenirii Iisus a înfruntat toată apăsarea neantului şi a suportat toată durerea prezenţei lui, cîştigînd victoria, adică o putere care se întinde din El în toată natura omenească[2].

Fiind vorba de lupta între neant şi omenirea ca entitate spirituală, ea se decide în spirit. Deşi operează şi prin presiunea şi stingerea vieţii trupeşti, biruinţa o cîştigă neantul atunci cînd îngenunche spiritul în vîrtejul cumplitelor dureri şi sentimente ale

1 „ Soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă batjocorit pe Dumnezeu ", Antifonul 10, glas VI, din slujba Sf. Patimi de Joi seara. Cîntările bisericeşti dau cele mai adeseori ca motiv al acestei cutremurări a făpturii în momentul răstignirii Domnului, frica ce le-a cuprins văzînd pe Stăpînul pironit pe cruce. Dar, întrucît ele nu pot avea o frică personală, credem că e vorba de o solidaritate oarecum organică între creaţiune şi Iisus. Cînd se cutremură El de chinul morţii, se cutremură toate, prin toate trece fiorul rece al morţii. „ Toată făptura s-a schimbat de frică, văzîndu-Te pe Tine, Hristoase, pe cruce răstignit. Soarele s-a întunecat şi temeliile pămîntului s-au cutremurat. Toate au pătimit împreună cu Tine, Cel ce ai zidit toate ". Triod, stihiri glas I, Vineri seara.

2 Dar criza aceasta, în care e aruncată un moment creaţiunea, are şi o altă semnificaţie. Precum moartea lui Iisus reprezintă necesitatea tuturor oamenilor de-a muri în urma păcatului, aşa întunecarea şi cutremurarea lumii din momentul răstignirii Domnului arată că voia lui Dumnezeu nu e cu forma aceasta a cosmosului tulburat de păcat şi odată va fi trecută cu adevărat prin catastrofa sfîrşitului. Pe de altă parte, precum moartea lui Iisus nu e o moarte definitivă, o moarte ca scop ultim, ci o trecere spre înviere, un mijloc de ieşire din sfera morţii în care se află viaţa în trup, la fel cutremurului din momentul răstignirii, care trebuie să se repete în viaţa fiecărui om, ca o participare la moartea lui Iisus, îi urmează un surplus de viaţă, o renaştere încă în viaţa de aici.

21 — Restaurarea omului — cd. 263

sfîrşitului. Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ce se pot închipui şi a experiat sfîrşirea Sa treptată şi totala părăsire de către Dumnezeu. Dar pînă în momentul cînd s-a stins în El conştiinţa, n-a şovăit în certitudinea că moartea Lui nu va dura şi El va trece la Tatăl. „ Părinte, în mîinile Tale îmi dau duhul meu ", rosteşte în preajma clipei, cînd se sfîrşeşte viaţa Lui de aici. Iar înainte spusese tîlharului: „ Astăzi vei fi cu mine în rai ". Această certitudine e în acelaşi timp o încredere în Tatăl şi,ca atare,supremul omagiu, supremul cult ce I l-a adus. Moartea Lui a fost jertfa deplină ca un cult adus lui Dumnezeu[1].

Astfel, moartea Lui nu se realizează ca stingere a conştiinţei decît o clipă, cît a fost necesar pentru gustarea ei pînă în momentul culminant şi pentru arătarea puterii Sale pînă la capăt. Culminaţia ei coincide cu biruinţa asupra ei. Neatingîndu-I spiritul, neslăbindu-I-l, nu durează sincopa conştiinţei în moarte şi nu se duce cu el slăbit, ca să continue o existenţă chinuită ca ceilalţi oameni. „ Sufletul Lui n-a fost lăsat în iad " (Fapte 2, 27).

Iisus se ridică imediat din clipa de stingere a vieţii istorice în viaţa celuilalt plan de existenţă. Moartea e învinsă în momentul cînd i s-a părut ei că a învins, „ căci nu era cu putinţă ca El să fie ţinut de moarte " (Fapt. Ap. 2, 24).

---

1 **A. D. SCHLATTER**, Jesu Gottheit und das Kreuz, p. 61 urm. : „ A muri crezînd înseamnă a afirma pe Dumnezeu ca Dumnezeu în momentul încetării de a fi; înseamnă a lăuda iubirea şi darul Lui, cînd ni se ia totul, chiar şi fiinţa noastră. Această credinţă are o deosebită mărime şi strălucire, deoarece nu mai are o vedere ca sprijin, nu o mai ajută o experienţă, nu mai e posibilă o întemeiere din viaţa proprie, deoarece priveşte exclusiv la Dumnezeu, exclusiv în El îşi are temeiul... Prin faptul că ne prăbuşim în neant fără să cădem de la Dumnezeu, Îi sfinţim numele Lui. Moartea, ca prilej al unei incomparabile credinţe,ne procură posibilitatea unui serviciu divin (Gottesdienst), cu care nu poate fi comparat nimic din ceea ce facem cît trăim ". Însă numai la Iisus moartea este o autodăruire cu totul voluntară şi nu numai pasivă. „ Asupra acestei dăruiri a lui Iisus se poate aplica,fără diminuare, noţiunea de « cult », de « jertfă ». De-abia în autodăruirea Lui către Tatăl, ideea de jertfă atinge deplina realitate. În pasivitatea resignării încă nu există nici un cult. Aceasta e faptă... Jertfa e darul dat de Dumnezeu " (p. 67).

Moartea lui Iisus a însemnat, astfel, victoria asupra morţii[1].

---

1 Filosoful Martin Heidegger, în vestita sa analiză a fiinţei omeneşti, a redus sîmburele acesteia la grijă. Prin grijă, omul e mereu înaintea sa la posibilităţile viitoare. Dar posibilitatea cea mai proprie, posibilitatea absolut inevitabilă, este moartea. Gîndul la ea face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă. Acest gînd îl face să fie într-o stare de continuă împăcare hotărîtă cu moartea (die vorlaufende Entschlossenheit). Prin această stare de împăcare hotărîtă omul se desprinde din contopirea în masă, cîştigîndu-şi intimitatea sa proprie de aspră singularizare. Dar din toate acestea, cum bine observă Binswanger, rezultă că starea aceasta de intimitate e determinată de licărirea neantului şi,la rîndul ei,e punctul care dă perspectiva cea mai clară asupra nimicului de la sfîrşit. Omul, ca grijă, e înconjurat din toate părţile de neant („ Die Sorge ist in ihren Wegen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt ". Sein und Zeit, p. 285. Iar Binswanger, op. c. p. 139, zice : „...ist ersichtlich, von wo aus Heidegger das Sein negiert und den Sein der Nichtigkeit bestimmt : **vom eigentlichen Selbstsein aus**. Dieses ist das Positive, von dem aus das ihm Entgegengesetzte sich als Nichtigkeit erweist."). Binswanger arată însă că omul-grijă, care în cel mai bun caz ajunge pe linia consecventă la omul ce trăieşte în centrul intimităţii sale, nu e întîlnit decît ca un caz aproape bolnav, de egoism. Mai mult sau mai puţin, omul e şi iubire. Iar iubirea procură şi ea intimitatea ei. În iubire, însă,omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea, pentru că nu mai e singur. În aceste constatări se cuprinde, credem, germenele unei înţelegeri a morţii substitutive a lui Iisus Hristos, ca şi a victoriei Lui personale asupra ei. Iisus s-a plasat în mijlocul unei omeniri slăbită pînă la moarte de gîndul morţii din pricina fărîmiţării ei egoiste. El S-a văzut între oamenii aflători în astfel de stare, de asemenea singur. Singurătatea Lui, desigur, a fost benevolă, căci de bună voie S-a făcut om, coborînd în pustiul dintre oamenii învîrtoşaţi în monade egoiste şi îngrijorate. Singurătatea aceasta s-a intensificat în jurul Lui în grădina Getsimani, cînd a constatat ce puţin se poate rezema pe vreun om. Singurătatea produce tristeţea în suflet şi deschide morţii poarta în natura omenească. Singurătatea Sa, ca antemergătoare a morţii, n-a simţit-o Iisus din pricina păcatului, a egoismului Său, ci din pricina păcatului oamenilor. Singurătatea, ca punct de întîlnire ochi în ochi cu moartea, L-a făcut şi pe El să vadă moartea, să se cutemure de ea, dar nu permanent, pentru că nu creştea dinlăuntrul Său, ci numai în grădina Getsimani, pînă a învins lăuntric, prin iubirea Sa de oameni nedoborîtă, descurajarea singurătăţii. El a învins singurătatea îngroşată în jurul Lui de toţi, prin iubirea care a fost în stare să treacă pentru ei totuşi prin moarte, scoţîndu-i şi pe ei din singurătate. El n-a simţit nimicul învăluindu-L decît o clipă, pentru că nu era în El păcatul ca pricină a izolării şi a temerii de moarte. El era plin de iubire şi învăluit de iubirea Tatălui, care-L trimisese pe lume şi-L aştepta la sfîrşitul vieţii pămînteşti. Iar iubirea, ca siguranţă a fiinţării, învinge temerea de moarte şi învinge moartea.

Suferinţa lui Iisus, provenind din stingerea treptată a vieţii Lui omeneşti istorice, trebuia să meargă pînă la capăt ca să topească în ea păcatul omenesc. Dreptatea divină a lăsat să fie distrusă viaţa lui istorică prin moarte, întrucît ea reprezenta viaţa istorică a omenităţii. Numai aşa se putea arăta osîndirea şi desfiinţarea păcatului, întrucît se distrugea persoana care l-a acumulat asupra Sa.

Dar orice alt om, care poartă păcatul asupra sa, îl poartă ca făptaş, e păcătos ca subiect, ca izvor de ultimă autodeterminare al lui. Deci, moartea, nefiind decît urmarea păcatului, creşte la orice alt om din însuşi subiectul omenesc, care se slăbeşte treptat şi sucombă măcinat de ea, neavînd puterea să o înfrunte, să reziste. Iisus însă, deşi identificat cu păcatul tuturor oamenilor, nu era totuşi făptaşul lui. Păcatul venea asupra Sa de dinafară, nu izvora dinăuntru. Altceva e cînd porţi ceva şi altceva cînd izvorăşte din tine. În cazul prim se păstrează totuşi o anumită distincţie între subiectul tău, ca ultim izvor al fiinţării proprii şi între ceea ce porţi. Păcatul neizvorît din adîncul subiectului lui Iisus, nu rodea acolo slăbirea treptată ducătoare spre moarte. Moartea a venit asupra Lui din afară ca şi păcatul. Aşa se explică de ce subiectul Lui şi-a păstrat vigoarea de-a înfrunta moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea, ceea ce ar fi însemnat o slăbire morală în primul rînd, o şovăire a încrederii[1]. Asupra celui fără de păcat personal moartea nu are putere de înghiţire definitivă, oricît de total s-ar concentra asupra lui. Aceasta a fost situaţia lui Iisus. Moartea L-a învăluit şi cucerit ca pe un obiect. Dar şi în ultima clipă a trecerii ei peste El, Iisus n-a căzut lăuntric din starea de subiect, nu a renunţat de-a fi subiect, nu a devenit obiect, oricît L-a tratat moartea ca atare. Moartea şi-a pus în desfăşurare toate puterile, a făcut obiectiv cu El tot ce-a făcut cu orice om şi El a lăsat-o să facă obiectiv cu Sine totul. Dar a rămas subiect pînă la samavolnica ei aşezare asupra Lui.

---

1 **B. STEFFEN**, Das Dogma vom Kreuz, Gütersloh, 1920, p. 117 : „ Iesus hat nicht die Verdammnis der **Sünder**, sondern die Verdammnis der Sünde erfahren. So blieb seine geistige Persönlichkeit mitten in Gericht doch selig ".

Ea a învins la vedere, experimental. Dar victoria ei n-a fost adevărată, întrucît El nu s-a dat nici o clipă bătut. Moartea a făcut tot ce-a putut, ca să sfîrşească epuizată şi învinsă.

El a învins atfel moartea ca om. A putut-o învinge întrucît n-a fugit de ea nici o clipă şi a primit-o fără de păcat personal, cu deplină încredere în Tatăl. Primirea deplin voluntară a morţii şi lipsa de păcat se ţin împreună. Dar, ca să fie omul Iisus în stare de acestea,a trebuit să aibă ipostas divin. Puterea Lui de-a învinge ca om toată năvala neantului I-a venit în ultima analiză din ipostasul Său divin. Capacitatea Lui de-a primi şi suporta moartea tuturor e una cu capacitatea Lui de iubire de formă umană, dar de proporţii divine, faţă de oameni, cu care s-a identificat şi faţă de Tatăl, de care nu s-a îndoit nici cînd a fost părăsit total.

Iubirea L-a făcut să moară, iubirea I-a dat biruinţa asupra morţii. Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea. Ea susţine viaţa nescăzută în suflet, întrucît îl menţine în legătură cu Dumnezeu şi cu semenii, menţine încrederea în Dumnezeu. Cît timp e iubire în el, nu şovăie, nu slăbeşte. Atribuind iubirii lui Iisus puterea de-a fi învins moartea, nu contrazicem afirmaţia de mai sus, că a învins moartea prin lipsa de păcat, întrucît lipsa de păcat nu e posibilă fără de iubire desăvîrşită. Dar iubirea desăvîrşită avînd-o ca om între oameni, ea trebuie să însemne în acelaşi timp asumarea păcatelor tuturor şi să ducă la moarte pentru ei. Prin aceeaşi forţă divină a iubirii,Iisus este lipsit de păcat şi împovărat de păcatele tuturor, primeşte voluntar moartea şi o învinge.

Stăruind în iubire neşovăitoare faţă de Tatăl, deşi moartea poate trece peste El silnic, El rămîne pînă în ultima clipă subiect deplin şi nescăzut. O biruinţă adevărată a morţii asupra Lui ar fi avut loc numai dacă El ar fi scăzut ca subiect sub presiunea ei, dacă ar fi cedat şi s-ar fi lăsat covîrşit spiritual.

Totuşi, trecerea samavolnică a morţii peste El, L-a adus în starea de încetare a funcţiunilor trupului şi de încetare a conştiinţei. Dar, pe nedrept. Nu era o biruinţă legitimă a morţii. De aceea „**Dumnezeu L-a înviat**, dezlegînd durerile morţii, *întrucît nu era cu putinţă ca El să fie ţinut în moarte* " (Fapte 2, 24).

*

În ce sens trebuie să înţelegem că prin biruinţa lui Iisus asupra morţii, aceasta a fost zdrobită pentru toţi oamenii ? Oskar Bauhofer vorbeşte de-o putere metafizică a morţii, pe care Iisus a sfărîmat-o, întrucît a trăit-o în Sine pînă la capăt. „ Din suportarea morţii în întregimea ei urmează nemijlocit că, prin aceasta,puterea ei a fost frîntă... Moartea trăită în plenitudinea ei de Hristos e una cu biruinţa asupra puterii metafizice a morţii " (p. 109). Oarecum toată moartea s-a sleit în încordarea ei de-a pune stăpînire pe Hristos şi în biruinţa Lui asupra ei. Ideea aceasta e proprie mai ales Sf. Părinţi greci.

Dar moartea nu trebuie înţeleasă ca o realitate de sine stătătoare, care poate fi înfrîntă într-o încleştare uriaşă, încît să nu mai poată veni asupra oamenilor.

Ea e expresia unei relaţii în care intră trei factori : Dumnezeu, omul şi forţa satanică a răului[1] . Ea înseamnă capătul final al unei slăbiciuni progresive a omului în fiinţa sa spirituală în primul rînd şi apoi trupească. Dar această slăbiciune este legată organic de păcat, iar păcatul e depărtarea de Dumnezeu, izvorul vieţii. În acelaşi timp această depărtare e apropiere de izvorul personal şi satanic al răului sau ea se produce şi printr-o atracţie a aceluia.

Scăparea de moarte a naturii omeneşti nu se obţine printr-o victorie asupra morţii luată ca un balaur de sine stătător, nici printr-o întărire a acestei naturi considerată în sine, ci prin consolidarea

1 **B. STEFFEN**, op. c. p. 114 : „ Man ist heute so sehr bemüht die « dingliche » Versöhnungslehre zu überwinden. Da soll man auch den Mut haben den persönlichen Feind Jesu beim rechten Namen zu nennen, ansttat ihn auf das Dingliche zu reduzieren... When unsre Zeit «den Bösen » durch « das Böse » zu ersetzen bestrebt ist, dann wird sie der Realität des Bösen einfach nicht gerecht. Mit dem unpersönlichen Bösen lässt sich spielen, mit dem persönlichen nicht. Das Unpersönliche kann beiseite geschoben oder idealistisch in ein Nichts aufgelöst werden, das Persönliche dagegen besitzt irrationale Tatsächlickeit. Mit dem Unpersönlichen wird man schnell fertig, sobald man sich auf die eigene Persönlichkeit und ihre Überlegenheit über alles Unpersönliche besonnen hat; das persönliche Böse dagegen tritt unserer Persönlichkeit bestimmend gegenüber,und kann sie in eine Knechtschaft zwingen, an die unsre Persönlichkeit einfach zugrunde gehen kann ".

definitivă a ei în apropierea de Dumnezeu şi în depărtarea de cel rău, prin înlăturarea păcatului.

În urma victoriei lui Hristos asupra morţii, omul, care intră prin credinţă în raza puterii Lui, nu mai moare, deoarece, pe de o parte, prin jertfa lui Hristos a primit lovitura mortală păcatul îndeobşte şi omenitatea Lui a dobîndit supremaţia asupra morţii, pe de alta, pentru că, pe temeiul unei legături noi, mai strînse, între Sine şi omenire, pe baza iubirii izbucnite de la El şi a credinţei trezite prin înviere în oameni, starea de supremaţie asupra morţii, realizată în omenitatea lui Hristos, se transmite şi oamenilor. Nu printr-o simplă schimbare de raport juridic între Dumnezeu şi om nu mai moare omul, ci prin crearea unei puteri noi în omenitate în baza victoriei lui Iisus asupra morţii. Dar nu trebuie să uităm că această situaţie nouă s-a realizat cu voia lui Dumnezeu, deodată cu împlinirea legii morale. Puterea cea nouă în omenitate stă, în fond, în apropierea intimă de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Victoria asupra „puterii metafizice“ a morţii e, în fond, o victorie a spiritului în om, prin Duhul lui Hristos, o întărire metafizic- spirituală a naturii omeneşti, cîştigarea unei indestructibilităţi prin comuniunea spirituală cu omenitatea lui Hristos.

De ce nu s-a putut face această apropiere biruitoare de păcat şi de moarte între oameni şi Hristos mai înainte de moartea Lui ?

Pentru că, după cum am mai evidenţiat, era necesară o suferinţă care să producă o zguduire din temelii a naturii umane învîrtoşate, zguduire impusă de legile ontologice ale existenţei, de ordinea divină şi repercutată în fiinţa fiecărui om atunci cînd se apropie de Hristos care a murit pentru el. Trebuia o moarte care să echivaleze cu moartea lor, trăită şi de ei înşişi în tot potenţialul ei, fără ca să-i desfiinţeze totuşi. Însă, prin aceeaşi moarte, prin care a fost „satisfăcută“ o necesitate ontologică indicată de fiinţa divină şi întemeiată de voia divină la creaţiune, s-a produs în omenitatea lui Iisus Hristos acel factor nou care să creeze între El şi oameni apropierea biruitoare de moarte sau, în cadrul acestei apropieri existente încă prin întruparea Lui, puterea acestei biruinţe. Jertfa lui Iisus a fost, prin însăşi satisfacerea unei rînduieli ontologice, de

cutremurare „ mortală ", dar totuşi „ recreatoare " a creaţiunii decăzute, suprema revelare a focului iubirii divine, care a dezmorţit conştiinţele sub dogoarea lui. Iar învierea a creat în oameni temeiul credinţei pentru iubirea lor trezită faţă de Iisus Hristos-Dumnezeu prin jertfa Lui. Precum suferinţa pînă la moarte a fost necesară pentru omenitatea lui Iisus ca să cîştige biruinţa asupra morţii, la fel zguduirea „ mortală " a omului, prilejuită de jertfa lui Hristos, e necesară pentru a putea primi în el puterea biruitoare de moarte din Hristos cel înviat.

O seamă de cugetători contemporani, observînd anumite fenomene sufleteşti, au tras concluzia că trupul nu este un mediu deplin adecvat prin care să se manifeste viaţa noastră spirituală, ci „ o limită şi o barieră ". Din concluzia aceasta ei au scos un puternic argument pentru nemurirea sufletului. Prezentăm, după dl. Ion Petrovici, o expunere a acestor fenomene şi a concluziei deduse din ele[1]. „ Pe planul adînc al memoriei noastre există totalitatea suvenirelor noastre, însă ele nu se actualizează în conştiinţă toate deodată, ci atîta cît îngăduie mecanismul nostru cerebral, care întotdeauna - şi atunci cînd funcţionează perfect - triază ca o strungă, una cîte una, amintirile noastre, lăsînd să treacă în conştiinţă numai acele care sînt utile momentului respectiv şi conservării noastre individuale. (Îşi închipuie oricine ce primejdie ar reprezenta pentru această conservare, năvala simultană în conştiinţă a tuturor amintirilor noastre !). Cînd problema conservării - care interesează cu deosebire mecanismul nostru cerebral - eventual nu se mai pune, atunci aparatul acesta de selecţiune nu mai funcţionează, zăgazul se rupe, revărsîndu-se în conştiinţă întreg depozitul suvenirelor noastre. Bergson aduce, în privinţa aceasta, un exemplu impresionant : oameni care au fost pe punctul de-a se îneca povestesc că, în clipa în care şi-au pierdut cunoştinţa, au avut

1 Dincolo de zare, în „ Gîndirea ", Septembrie, 1939.

viziunea integrală a vieţii lor, caleidoscopul complet al tuturor aducerilor aminte ".

Un alt domeniu, care arată că trupul este o limită, un impediment pentru deplina manfestare a spiritului nostru, este cel al raţiunii. Formele raţiunii reuşesc să îmbrăţişeze şi să organizeze întrucîtva cîmpul lumii sensibile, dar în chip foarte incomplet. „ Potriviri parţiale între spiritul nostru şi lumea sensibilă hotărît există, dar suprapunere perfectă desigur că nu. Spiritul nostru nu-şi poate realiza exigenţele lui fundamentale în lumea înconjurătoare, iar formele lui par cadre heterogene, ce se aplică stîngaci şi imperfect. Hotărît, nu lumea aceasta este arena lui firească, ci are dreptul să aştepte altă lume, în care să se realizeze deplin şi fericit ".

În domeniul sentimentului, cel puţin iubirea nu se poate realiza complet din pricina separaţiei corporale. Uniunea completă este împiedicată de pereţii corpului. Eroii lui Wagner, Tristan şi Isolda, din prea mare iubire sfărîmă învelişurile lor trupeşti, pentru ca să nu mai fie împiedicaţi de la uniunea desăvîrşită.

„ Dar corpul este un obstacol chiar pentru reintrarea în tine însuţi. Din cauză că trupul ne atrage spre lumea dinafară şi ne fixează la fereastra feeriei exterioare, noi avem numai indicii nedesluşite despre adîncimile lăuntrului nostru, pe care nu le putem percepe decît vag şi superficial ".

După expresia lui J. Chevalier, există în problema aceasta un *echilibru compensatoriu*. Toate virtualităţile spirituale, neactualizate în ţesătura vieţii de aici, vor avea să se manifeste în viaţa viitoare, cînd va dispărea cadrul de îngustare al trupului. „ Spiritului îngustat în manifestarea lui şi înăbuşit în numeroase virtualităţi importante, nu poate să nu i se destine şi o altă existenţă, în care să-şi găsească un instrument mai adecvat pentru a se realiza în întregime, scoţînd din umbra lor o seamă de virtualităţi care nu pot fi captate cu mijloacele vieţii pămînteşti ".

Fenomenele acestea şi argumentele scoase din ele pentru nemurirea sufletului ne dau, însă, privite mai de aproape, un răspuns şi la întrebarea despre puterea pe care o dă Iisus cel înviat tuturor oamenilor ce cred în El pentru biruinţa asupra morţii, putere care

înseamnă,în fond, victoria Mîntuitorului asupra rădăcinii metafizice a morţii. În primul rînd,trebuie să observăm că îngustarea vieţii spirituale nu se datoreşte numai trupului, ci şi cauzelor de ordin moral. Sînt oameni în capul cărora nu poate intra admiterea anumitor realităţi şi taine spirituale, pentru că sînt dominaţi de o încăpăţînare pătimaşă. Pentru alţii sînt evidente. Iubirea şi îngăduinţa faţă de alţii sporesc în măsură covîrşitoare cunoaşterea lor. Aceasta înseamnă că,chiar dacă dispare trupul, ca unul din impedimentele deplinei actualizări a spiritului nostru, dacă nu dispare şi carapacea de natură morală, viaţa sufletului după moarte nu ajunge la întreaga amplitudine, dată în virtualităţile sale. Iar înlăturarea acestei carapace morale nu se poate produce printr-un act silnic exterior, ci prin voinţa omului, care în momentul morţii nu se mai poate manifesta şi, deci, dacă n-a scăpat omul de ea înainte de moarte, îl va strîmtora şi după desfacerea de trup. Oricît de vastă ar fi raza de cunoştinţe, de judecăţi, de amintiri şi de sentimente, pe care, neputînd-o actualiza omul în viaţa de aici, o va desfăşura în cea viitoare, ea va purta la fiecare ins o altă pecete, asemănătoare cu cea pe care a purtat-o viaţa lui sufletească din trup. La unul toată această viaţă se mişcă la suprafaţă, e vastă, dar lipsită de profunzime. Pentru anumite domenii de ordin spiritual, acela manifestă o incapacitate categorică. Altul gustă, incomplet, dar deocamdată satisfăcător, încă de aici bucuria unor cunoaşteri, intuiţii, înţelegeri ce se referă la realităţi mai presus de categoria materiei, spaţiului şi raiţunii geometrizante. Diferenţa se datorează unor cauze de ordin moral. Astfel,cine pleacă din viaţa de aici cu povara păcatului, cu toată ieşirea din pereţii trupului, nu va avea parte decît de o lărgire extensivă a vieţii sale sufleteşti esenţial identică cu cea de aici, nu însă şi de-o pătrundere într-un plan superior, spiritual. Sufletul lui a murit încă din viaţa de aici şi moartea trupească nu-l va elibera de această moarte spirituală, ci, pe de o parte, o va definitiva, iar, pe de alta, nemaiexistînd trupul, care să găsească în păcat şi anumite bucurii, o va face şi mai chinuitoare.

De izbucnirea spiritului într-o viaţă incomparabil mai amplă şi mai fericită nu poate avea parte decît cel ce a plecat fără de păcat de aici, care, prin urmare, a comunicat încă în trup într-un anumit mod

cu realităţile conforme spiritului. Cel dintîi care a plecat de aici fără de păcat şi singurul care n-a avut nici urmă de păcat a fost Iisus Hristos. Viaţa Lui de aici n-a fost îngustată decît de trup, nu şi de păcat. De aceea,îndată ce-a scăpat de trup, puterile spiritului Său - vorbim de cel omenesc - au ţîşnit în adîncime şi vastitate într-o măsură cum nici nu ne putem închipui. Astfel, moartea Lui a fost în acelaşi timp suprema suferinţă pentru păcatul omenesc, dar şi singura poartă prin care a intrat la viaţa de mărire deplină, de viaţă în sensul ioaneic al cuvîntului. Momentul morţii coincide cu momentul izbucnirii vieţii Sale depline.

Acum se profilează clar răspunsul la întrebarea cum a biruit Iisus prin moartea Sa puterea metafizică a morţii, cu alte cuvinte,cum a transmis în urma morţii Sale putere tuturor oamenilor ce cred în El pentru a birui moartea. Indestructibilitatea naturii omeneşti nu se poate explica decît printr-o comunicare a ei cu o natură umană care s-a ridicat deasupra istoriei, neatinsă de moarte şi se află în preajma izvorului transcendent al vieţii divine, eterne şi nevestejite.

Dar răspunsul acesta stă în legătură şi cu învierea lui Iisus, care e precedată de coborîrea la iad.

X.
Demnitatea împărătească a lui Iisus Hristos

†. Coborîrea la iad

Demnitatea împărătească a lui Iisus s-a manifestat şi cît a trăit viaţa pămîntească, prin autoritatea ce emana din El, prin minunile săvîrşite şi prin actele de putere prin care dăruia iertarea păcatelor sau prin care a stabilit viitoarea organizare a Bisericii Sale. Dar, în mod principal, această demnitate se manifestă în victoria asupra morţii, prin coborîre la iad şi înviere, în aşezarea Sa de-a dreapta Tatălui de unde conduce opera mîntuitoare şi în judecata din urmă.

Învierea Domnului este precedată de coborîrea la iad. După doctrina Bisericii ortodoxe, ea ţine de demnitatea împărătească[1]. Protestantismul vechi a considerat-o ca aparţinînd tot slujirii arhiereşti[2]. Iisus s-ar fi coborît la iad ca să continuie suferinţa Sa şi pentru cei de acolo. Întrucît ultima treaptă a chinurilor este cea din iad, Iisus le-ar fi suportat şi pe acelea pe temeiul voinţei Sale de-a se identifica cu toată durerea omenească[3].

Dar voinţa Bisericii ortodoxe de-a lega coborîrea la iad de demnitatea împărătească are profunde semnificaţii. Cum observă chiar unii protestanţi, Iisus nu s-a putut duce în iad ca să continuie suferinţa, căci chinurile iadului constau din suferinţă împreunată cu

1 H. ANDRUTSOS, Dogmatica, Sibiu, 1930, p. 230.

2 La ortodocşi teoria aceasta e susţinută de Serghei Bulgakov, op. c. p. 406, deşi nu explică şi nu întemeiază această afirmaţie decît prin observarea generală că „ jertfa lui Hristos îşi dezvăluie prin aceasta puterea nu numai în viaţă, ci şi în moarte, în mormînt".

3 B. STEFFEN, op. c. p. 116 : „ Die (protestantische) Orthodoxie behauptet, unser Heil sei davon abhängig dass Jesus die Höllenstrafen, also das genue Äquivalent für die Sünde der Menschen, erlitten habe ".

persistenţa în păcat. Ele sînt eternitatea cercului vicios al pedepsei pentru păcat şi al revoltei pentru pedeapsă. Numai cine nu s-a dus de aici purificat prin eforturile voinţei şi a păşit astfel în eternitate, a intrat *eo ipso* în iad. Iisus însă n-a murit în păcat. Protestantul B. Steffen spune : „ Iadului i se supune numai cine se supune păcatului ca păcătos "[1]. Iar Dorner declară : „ Hristos nu a putut să suporte chinurile iadului, căci de ele ţine eternitatea lor şi, din pricina neschimbabilităţii, nefericirea disperării "[2]. Biruinţa lui Iisus asupra morţii e reală numai în cazul cînd aceasta nu L-a putut ţine nici o clipă sub stăpînirea ei. Coborîrea Lui la iad ca să sufere chinurile de acolo ar însemna însă că moartea a pus stăpînire asupra lui Iisus ca asupra oricărui om păcătos. Cînd spunem că asupra Lui moartea n-a pus stăpînire, înţelegem că desfacerea spiritului de trup n-a însemnat la El o continuare a suferinţei, a existenţei diminuate, ci o izbucnire a spiritului în toată plenitudinea puterilor sale. În momentul în care „ a fost omorît cu trupul, a fost înviat cu duhul " (I. Petru 3, 18) şi aşa s-a coborît în iad, cum spun şi cîntările bisericeşti.

Nu cunoaştem în chip limpede toate motivele pentru care s-a coborît Iisus în iad, dacă nu a făcut-o pentru a suporta chinurile de acolo. Întrucît biruinţa asupra morţii a coincis cu primirea morţii, întrucît, aşadar, învierea ca fapt în adîncime şi în spirit s-a petrecut exact în momentul morţii şi moartea e premisa învierii trupului, această înviere cu trupul s-ar fi putut înfăptui îndată după moarte. Dar, probabil, pentru ca moartea Lui să nu pară iluzorie oamenilor, a lăsat trupul Său să zacă în mormînt trei zile şi în acest timp s-a coborît cu sufletul la iad.

Părăsind trupul în mormînt şi trăind trei zile numai prin suflet, Iisus a voit să înveţe, pe de altă parte, că este posibilă o viaţă spirituală, biruitoare şi fericită, şi fără de trup[3]. Pînă la El oricine

1 Op. c. p. 116.

2 La B. Steffen, l.c.

3 Argumentele pentru nemurirea sufletului din studiul amintit al dlui. Ion Petrovici sugerează toate posibilitatea unei vieţi spirituale fără trup, cu mult mai bogată şi mai

murea, oricine ieşea din trup, se ducea la viaţa chinuită din iad, întrucît toţi treceau pragul eternităţii cu spiritul desfigurat de păcat. Aceste trei zile de viaţă a lui Iisus cu sufletul despărţit de trup formează începutul şi condiţia existenţei fericite a sufletelor celor drepţi în răstimpul de la moartea trupească şi pînă la învierea lor cu trupurile. Însuşi faptul că Iisus a fost cel dintîi care, murind cu trupul, nu a fost cuprins de chinurile iadului, constituie o biruinţă asupra iadului[1].

Sfînta Scriptură şi cîntările bisericeşti par a ne spune că Iisus n-a stat în răstimpul de la moarte pînă la înviere numai în iad, ci şi în rai. „ Astăzi vei fi cu mine în rai ", asigură Iisus pe tîlharul pocăit (Lc. 23, 43). Iar la Sf. Liturghie, după intrarea cu darurile, preotul rosteşte: „ În mormînt cu trupul şi în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul şi pe scaun ai fost Hristoase cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt, toate umplîndu-le Cela ce eşti necuprins ".

Tot din aceste locuri ar rezulta că Iisus a fost şi în rai nu ca Dumnezeu, căci ca atare a fost oricînd pretutindeni, ci ca om deoarece cînd e pe cruce anunţă ca pe ceva viitor prezenţa Sa în rai. Locul Său ca Dumnezeu, deşi e pretutindeni, e deasupra tuturor, e loc de Stăpînitor, e pe „ Scaun ". Raiul e locul fericirii de după moarte şi în el ajung numai cei drepţi, dar în orice caz e un loc al oamenilor. În rai va fi Iisus, ca cel ce are comun cu tîlharul omenitatea[2].

---

fericită decît cea din trup.

1 Teologii protestanţi contemporani nu mai admit o existenţă a sufletelor după moarte. Omul întreg, trup şi suflet, se distruge, avînd să învie în ziua de apoi numai cei drepţi. Aşa susţine C. Stange, Das Ende aller Dinge, 1930 şi Paul Althaus, Die letzten Dinge, 1933, deşi ultimul e mai rezervat ca cel dintîi şi admite şi o înviere a necredincioşilor spre pedeapsă eternă, nu numai a drepţilor spre fericire. În dogma Bisericii despre pogorîrea lui Iisus cu sufletul omenesc la iad - cu trupul nu se putea, căci era în mormînt, iar cu dumnezeirea pretutindeni - este implicată o respingere a acestei teorii, într-un îndoit chip. 1. Ce-ar fi căutat Iisus la iad, dacă n-ar exista iadul ca un mod sau loc de vieţuire nefericită a sufletelor după moarte ? 2. Stînd trei zile cu sufletul fără trup, a arătat posibilitatea şi realitatea une existenţe fericite a sufletelor credincioase după despărţirea de trup.

Aceste expresii despre rai, probabil, trebuie să le înţelegem aşa că în răstimpul cît trupul I-a rămas în mormînt, Iisus n-a biruit numai iadul, ci a şi inaugurat viaţa fericită a drepţilor după moartea cu trupul. Aceste două fapte stau în strînsă legătură. Pe de altă parte, întemeierea acestei vieţi fericite a oamenilor în planul de dincolo e tot una cu scăparea lor de moarte.

Cîntările din Triod prezintă biruinţa lui Iisus asupra iadului ca pe o neputinţă a acestuia de a-L ţine. Iadul L-a primit în cuprinsul său, neştiind ce putere se ascunde în Cel pe care-L primeşte. Dar, odată aflat înlăuntrul lui, puterea lui Iisus a izbucnit în toată strălucirea ei spărgînd porţile iadului. Evenimentul acesta are o semnificaţie spirituală, nu materială. Iisus n-a spart porţi materiale şi n-a surpat ziduri care înconjurau un spaţiu. Dacă ar fi fost aşa, ar fi putut ieşi din iad orice suflet din cuprinsul lui şi n-ar mai fi o realitate nici pentru oamenii ce mor în păcat de atunci încoace şi în viitor.

Iadul este existenţa chinuită pe planul eternităţii. Este deficienţa spiritului, deformarea, fără speranţă de îndreptare, a vieţii sufleteşti. E neputinţa spirituală împreunată cu disperarea, produsă de conştiinţa veşnicei perpetuări a acestei stări. E neputinţa iubirii, a comuniunii.

Iisus n-a intrat în iad ca să guste această stare. Nici o clipă n-a aparţinut iadului în această calitate. Primul lui pas în iad a fost ca biruitor. El n-a experiat înlăuntrul Său iadul, n-a coborît cu spiritul Său în spiritul iadului. Păşind în iad a rămas oarecum deasupra iadului.

---

6 **H. ANDRUTSOS**, neafirmînd că Iisus a stat tot timpul celor trei zile în iad, lasă deschisă posibilitatea de-a fi fost şi în rai (op. c. p. 230). Desigur, întrucît raiul încă nu exista cînd a murit Iisus, ci abia El I-a inaugurat prin eliberarea celor din iad, se explică de ce învăţătura Bisericii nu pomeneşte explicit de rai în legătură cu cele trei zile cît a stat Iisus cu trupul în mormînt. Ba, întrucît toată acţiunea lui Iisus în cursul celor trei zile pare a se concentra în înălţarea din iad a sufletelor celor drepţi şi numai ca rezultat al acesteia începe viaţa raiului, ca un final al acestei lucrări de trei zile, e foarte justificat să se vorbească în mod accentuat de coborîrea Lui la iad şi să se lase pe al doilea plan, pe un plan subînţeles, ideea raiului.

Dacă se poate spune că a intrat în iad, aceasta numai întrucît, momentul morţii Sale constînd în trecerea sufletului omenesc în planul eternităţii, iar eternitatea sufletelor omeneşti neavînd pînă la El altă formă decît cea chinuită, sufletul Său a trebuit să ia atitudine faţă de ea ca să inaugureze o nouă formă a eternităţii. Iisus a murit moartea oamenilor împovăraţi cu păcatul strămoşesc. De legea acestei morţi ţine ca sufletul, după scurtul moment al expirării, să se trezească în iad, ca în prima clipă a existenţei separate de trup să se vadă în iad, în lumea spiritelor chinuite.

Iisus, supunîndu-Se acestei morţi pînă la capăt, s-a văzut în prima clipă a existenţei Sale necorporale în iad. Dar, în aceeaşi clipă, puterea sufletului Său, neînlănţuită de păcatul acumulat în timpul existenţei trupeşti şi intensificată de uniunea cu dumnezeirea, a izbucnit într-o plenitudine de viaţă şi, prin acest fapt, nu s-a numărat nici o clipă ca cetăţean supus al iadului, coborît în deficienţa şi abnormitatea spirituală în care vieţuiesc cei ce-i aparţin.

Cred că se poate spune că, prin acelaşi act de izbucnire a vieţii Sale după despărţirea de trup prin care a învins iadul, a întemeiat şi ordinea eternităţii fericite a sufletului, adică raiul. Prin aceeaşi faptă El a biruit iadul, dar a întemeiat şi raiul, deşi logic premerge răfuiala cu iadul sau detaşarea Sa şi, prin aceasta, şi a sufletelor celor drepţi, de iad.

Dar, dacă aşa stau lucrurile cu Iisus, oare nu trebuie să se spună de orice suflet care merge în rai că, mai întîi, ia contact cu iadul, pentru a-şi verifica puterea din puritate? În parte, Biserica afirmă acest lucru în doctrina despre judecata ce se face cu fiecare suflet după despărţirea de trup, care şi-a găsit o expresie intuitivă în credinţa despre cele douăzeci şi patru de vămi. Totuşi, de sufletele omeneşti nu se poate spune în sens propriu că iau contactul cu iadul pentru a-l birui, deoarece, pe de o parte, legea morţii, ca pedeapsă pentru păcat şi, deci, ca purtătoare a sufletelor la iad, a fost înlăturată pentru cei credincioşi prin moartea lui Iisus Hristos, pe de alta, numai Iisus a învins cu de la Sine putere forţa iadului şi a întemeiat ordinea eternităţii fericite. Omul credincios merge, în virtutea unei noi legi,

de-a dreptul în această eternitate, gătită de Iisus Hristos[1]. Iisus a învins, în principiu, iadul şi a gătit raiul pentru toţi cei ce cred în El. Dacă e pus un moment fiecare suflet după moarte între rai şi iad, deciziunea pentru rai nu e, propriu-zis, o victorie a omului, ci a Domnului prin el sau, mai bine zis, o constatare a credinţei lui în Iisus Hristos.

Dar lui Iisus I se atribuie coborîrea la iad şi din motivul că El a scos din iad sufletele celor ce au murit cu credinţa în El, dar erau ţinute totuşi în solidaritatea sufletelor condamnate, în virtutea faptului că legea morţii, ca trecere spre iad, nu fusese sfărîmată. Iisus nu le-a scos printr-o acţiune pur exterioară, pentru că credinţa în care au murit le dădea certitudinea mîngîietoare că vor scăpa şi o putere de înălţare spirituală, care singură s-a pus în lucrare cînd a apărut Iisus în faţa lor. Totuşi, scăparea lor nu se putea realiza pînă nu se arăta Mîntuitorul în strălucirea Lui biruitoare, vestind prin aceasta că legea pedepsei universale a fost înlăturată. Iisus, ca Mîntuitorul tuturor oamenilor care au crezut sau vor crede în El, trebuia să se ducă să vestească şi celor din iad care au murit întru credinţă că sînt mîntuiţi, să le ducă rodul mîntuirii Sale.

În general, învăţătura că Iisus s-a coborît la iad, dar ca împărat, nu ca arhiereu, deci rămînînd totuşi deasupra chinurilor spirituale ale iadului, poate că trebuie înţeleasă ca o apropiere specială a Sa de sufletele de-acolo, pentru ca acelea care au pus în viaţa de aici prin crdinţă o temelie a mîntuirii lor să poată, prin această apropiere a lui Iisus de ele, să se înalţe la mîntuire. Deşi fericirea lui Iisus a început îndată după expirarea pe cruce, spre deosebire de credincioşii de după El, în fericirea Sa nu a putut uita de suferinţele celor din iad, nu a putut să nu se apropie de ei şi să nu facă pentru ei tot ce din partea Sa se putea face, pentru ca să fie mîntuiţi şi ei, dacă au îndeplinit

---

1 „ În casa Tatălui Meu multe locaşuri sînt. Iar de nu, v-aş fi spus, pentru că tocmai mă duc să vă gătesc vouă loc. Şi dacă mă voi duce şi vouă loc vă voi găti, iarăşi vin, şi vă voi lua pe voi la Mine, ca unde sînt eu şi voi să fiţi " (Ioan 14, 2 - 3).

condiţiile pe care ei, ca oameni, le-au putut îndeplini în viaţa pămînteascâ.

Apropierea Sa de sufletele chinuite din iad n-a fost numai un act de o clipă, ci a stăruit printre ele pentru stabilirea unei depline comuniuni între El şi sufletele capabile de ea, adică pentru deplina scoatere a lor din iad şi consolidare în rai. Trebuia să dea şi acelor suflete bucuria de a sta mai mult în preajma Lui şi de a se îndulci cu privirea Lui. Dacă printre oamenii de pe pămînt a stat 30, respectiv 3 ani, lăsînd o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea şi printre cei ce nu au apucat să-L cunoască în istorie măcar 3 zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii, să se alimenteze pînă la Judecata din urmă. Desigur, Iisus, ca Dumnezeu şi, prin aceasta, chiar ca om, a rămas şi după aceea faţă de sufletele din rai într-o apropriere mai mare decît faţă de oamenii de pe pămînt. Dar, totuşi, din faptul că a doua venire a Sa, de la Judecata din urmă, va fi şi pentru cei din rai, într-adevăr, o a doua venire, o întoarcere după un răstimp îndelungat în care într-un anumit fel El a fost plecat, rezultă că, într-un anume fel El nu e deplin prezent nici sufletelor din rai pînă atunci. Toatea acestea sînt conforme cu doctrina Bisericii ortodoxe, potrivit căreia fericirea sufletelor după despărţirea de trup şi înainte de învierea cu trupul şi de Judecata din urmă nu e deplină. Numai Biserica romano-catolică susţine că sufletele vor primi îndată după moarte fericirea deplină şi Judecata din urmă nu va aduce nimic nou în această privinţă.

Vom vedea cum în lumina învăţăturii ortodoxe învierea lui Iisus şi înălţarea Lui la cer primesc un înţeles, ca şi a doua venire a Sa, pe cînd din punct de vedere catolic toate acestea îşi pierd atît înţelesul cît şi rostul.

Întrucît raiul este comuniunea sufletelor cu Dumnezeu, iar aceasta s-a realizat deplin şi pentru cei morţi mai înainte, de abia prin venirea lui Dumnezeu în planul ontic omenesc prin întrupare şi în mod desăvîrşit prin jertfa Sa pe cruce - ca să poată scoate din iad şi să mute la rai sufletele acelea - Iisus trebuia să se ducă în înfăţişarea celui ce s-a răstignit pe cruce pînă unde se aflau şi, prin prezenţa Sa, să le aşeze în această comuniune, adică să întemeieze raiul.

Suferinţa Sa trebuia să se prezinte, măcar ca fapt trecut, dar cît mai palpabil, şi în faţa lor. De rodul jerfei Lui trebuiau să se bucure, în primul rînd, sufletele celor răposaţi în aşteptarea cu credinţă a Lui. De asemenea, întrucît acele suflete rămîn în rai, spre deosebire de cei ce cred în Hristos dar sînt pe pămînt, comuniunea lor cu El trebuie să continuie a fi mai deplină decît a celor de pe pămînt.

Chiar dacă învierea şi înălţarea lui Iisus înseamnă o anumită plecare a Lui şi o ridicare peste toţi oamenii, pentru a putea veni a doua oară - dat fiind că raiul este o regiune spirituală mai înaltă - Iisus e mai aproape de cei de acolo decît de cei din viaţa pămîntească.

2. Învierea Domnului

Înainte de toate, învierea lui Hristos ne întemeiază, în general, credinţa într-o continuare a vieţii după moarte. „ Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa noastră ", spune ap. Pavel (I. Cor. 15, 17). Fără acest eveniment noi n-am avea constatat de oameni ce au trăit în istorie un fapt doveditor al vieţii de după moarte. S-ar fi putut spune că Iisus, murind, a încetat definitiv de a mai fi şi orice om prin moarte piere în chip integral. Dacă n-ar fi fost întemeiată această credinţă prin învierea Lui, n-ar mai avea nici o importanţă deosebirea între cei ce cred şi cei ce nu cred şi n-ar mai fi nici o dovadă că Iisus a fost Dumnezeu, iar opera Lui, operă mîntuitoare.

Dar, presupunînd evident acest rost de temelie a învierii Domnului, noi vom dezvolta alte semnificaţii ale ei.

Consideraţiile moderne, care se aduc în favoarea nemuririi sufletului, văd în despărţirea sufletului de trup o eliberare a puterilor lui încătuşate, o izbucnire într-o viaţă mai plină. Creştinul, bazat pe învăţătura revelată şi sprijinit de indicaţia anumitor experienţe, crede că de o astfel de amplificare a vieţii au parte numai sufletele care nu se duc de aici încercuite de păcat. Cel dintîi care a trecut prin moarte la o viaţă mai deplină a fost Iisus Hristos.

Păcatul, aşadar, este o piedică mai durabilă în calea vieţii spirituale decît trupul. Păcatul rămîne permanent legat de suflet, ca

o desfigurare a ființei lui. Trupul poate să nu afecteze puterile spiritului în ființa lor, ci numai să le fie o barieră în manifestare. Păcatul le deformează și le slăbește pînă în inima lor. Adevărul acesta este ilustrat de cele două forme ale existenței sufletelor după moarte, întrucît, deși toate sufletele au plecat din trupuri, nu toate se duc într-o existență chinuită cum ar trebui să fie dacă trupul le-ar fi alterat ființa sau într-o existență fericită, cum ar avea să fie cazul dacă, afară de trup ca barieră trecătoare a sufletului, n-ar mai fi și altceva care îl știrbește în chip mai durabil. Dar, o separație reală între trup și păcat, ca să se poată constata ce se poate pune propriu-zis în seama unuia și a altuia, nu se produce decît prin separația sufletului de trup. În viața pămîntească trupul și păcatul se află ca un întreg nedespărțit, încît e mai greu de evidențiat real că piedica vieții sufletești stă nu în trup, ci în păcat. După învățătura creștină, omul, încă din primul moment al apariției sale în trup, în viața pămîntească, se împovărează cu păcatul ereditar.

Nu trupul care se zămislește e păcatul; între ele se poate face, în lumina existenței sufletelor din lumea viitoare, o distincție conceptuală. Dar păcatul se ivește deodată cu apariția omului în trup, din primul moment al existenței lui, așadar. Existența pămîntească a omului, prima formă a existenței lui, se naște cu pecetea păcatului și acest fapt se recunoaște în toată desfășurarea ei. Dar trupul este forma văzută a acestei existențe. Chiar dacă prin botezul în Iisus Hristos e scos de sub robia păcatului, omul rămîne, cît se află pe pămînt, într-un trup al cărui raport față de suflet e determinat de legea generală a existenței pămîntești a oamenilor după ivirea păcatului în lume. Trupul, după păcatul strămoșesc, a devenit un instrument al păcatului, nu numai întrucît păcatul, ca act al subiectului, se săvîrșește prin el, ci și întrucît prin el încercuiește sufletul și mai mult în desfășurarea puterilor sale. Serviciul acesta ingrat îl împlinește trupul în urma unei învîrtoșări, în urma unei structurări a lui în sensul acesta. Chiar cînd dintr-un om a dispărut păcatul, această îngroșare structurală a trupului rămîne, fiind și o condiție de angrenare a omului în forma lumii acesteia, determinată de păcat.

Astfel, moartea împlinește un îndoit rost în raport cu o lume afectată de păcat. Întîi, arată prin cele două forme de existență ale sufletelor după despărțiea de trup că nu trupului se datorează în ultimă analiză stingherirea și deformarea vieții spiritului, ci păcatului. Al doilea, moartea dizolvă un trup care, chiar cînd nu mai este mediu de manifestare a păcatului, nu poate fi transformat în așa măsură încît să nu mai îngusteze viața spiritului, oricît s-ar micșora această deficiență a lui în cursul existenței pămîntești a unor sfinți, de pildă. Trupul istoric, dacă nu e mediul de manifestare al unui păcat actual, poartă în structura lui îngroșările produse de păcatul trecut sau de continuitatea lui cu corporalitatea unei omeniri păcătoase și a unei naturi cosmice adaptate la o astfel de corporalitate. El e lava răcită care arată că prin el a trecut focul păcatului. El nu poate fi modificat în cadrul acestei lumi, ci trebuie distrus pînă în temelie și scos cu totul din continuitatea în care se află cu forma aceasta a lumii.

Dar, dacă trupul este o creațiune a lui Dumnezeu, constituind mediul firesc de manifestare a spiritului omenesc și, dacă nu el este cauza păcatului și a îngustării vieții spirituale, distrugerea lui nu poate fi decît o condiție pentru reînnoirea lui, pentru ridicarea lui într-o formă care să nu mai poarte stigmatul păcatului. Cine crede că omul e creat de Dumnezeu și anume ca un întreg format din trup și suflet și mai crede că păcatul n-a distrus definitiv această făptură, acela trebuie să creadă ca într-o concluzie necesară în învierea trupurilor, adică în restabilirea întregului om.

Această înviere nu se poate produce însă înainte de transformarea întregului chip al lumii acesteia, afectat de păcat și îngroșat pe măsura conviețuirii oamenilor purtați de patimi.

În forma actuală a lumii nu se poate, de pildă, să nu fie moarte, deci nu e posibilă o viață fără sfîrșit, o viață a învierii în relații depline cu oamenii ce trăiesc după legile ei. Numai așa pot găsi generațiile tinere hrană, dacă mor cele bătrîne. Pe de o parte, este o poruncă divină ca oamenii să întrebuințeze instinctul sexual spre nașteri, pe de alta, dacă oamenii s-ar tot înmulți fără să fie moarte, pămîntul nu i-ar putea hrăni.

Dar sînt şi alte trăsături ale lumii acesteia care îi arată potriveala ei cu o omenire păcătoasă. E de exemplu concurenţa aprigă între indivizi şi popoare. Cel ce vrea să se menţină, să ajungă la o situaţie mai bună, trebuie să lupte. Dar în chipul acesta, vrînd-nevrînd, înlătură pe alţii de la anumite bunuri.

Noi nu tragem de aici concluzia extrem protestantă a lui H. Thielicke, de pildă, că, în forma actuală a lumii, nu se poate trăi fără păcat. Dar, fapt e că cine vrea să trăiască fără păcat trebuie să sufere. Există o anumită neconformitate între viaţa de puritate a cuiva şi legile lumii acesteia[1].

Chipul acestei lumi se răzbună oarecum cu gelozie pe cel ce nu trăieşte după voia ei. Aici se află încă o cauză a morţii silnice a lui Iisus. Dar, în general, legile acestei lumi macină pe toţi oamenii care trăiesc pe arena ei. E un rău care se consumă pe sine însuşi, manifestînd şi în aceasta mărirea lui Dumnezeu.

Desigur, chiar aşa cum e lumea acum, ea reflectă înţelepciunea şi mărirea lui Dumnezeu. În ea domneşte o potriveală fizică şi o ordine socială care face posibilă viaţa, chair viaţa fără de păcat cu anumite strîmtorări. Însuşi faptul că acomodarea ei în urma

---

1 **KARL HEIM** în „ Jesus der Herr", Furche-Verlag, Berlin, 1935, vorbeşte în chip neînţeles de un fel de aspect bipolar al lumii (lumea ar fi, în acelaşi timp, bună şi totuşi rea), pe care îl reduce la urmă, iarăşi, la aspectul unic al binelui. Orice act obişnuit în ea poate fi săvîrşit fără de păcat, numai să rămînă autorul în comuniune cu Dumnezeu. Poate şi omorî. („ Wie der Zeugungsakt heilig ist, wenn wir dabei in der Gemeinschaft mit Gott bleiben, so muss es darum auch möglich sein, mit seinem Herzen zu tõten, immer vorausgesetzt, dass wir überhaupt imstande sind, bei Gott zu bleiben und ihn über alle Dinge zu lieben ", p. 147). Întrebarea este însă : poate omul să rămînă în comuniune cu Dumnezeu săvîrşind anumite acte? Nu se ascunde aici un indiferentism în ce priveşte viaţa omului în raport cu lumea, luîndu-i-se orice rost serios şi responsabil destinului său pămîntesc? Noi credem că există o anumită incompatibilitate între anumite acte generale de existenţă ale acestei lumi şi între viaţa fără de păcat. Omul drept trebuie să se înfrîneze de la anumite tipare ale vieţuirii pămînteşti. Aici e sensul ascezei. De aceea, cel ce militează pentru un bine absolut în deplină puritate, trebuie să sufere, dacă nu chiar să cadă zdrobit de această lume. În general, cel ce se decide să urmeze lui Dumnezeu în această lume trebuie să-şi ia inevitabil crucea.

păcatului s-a făcut în sensul că păcatul e pedepsit prin moartea tuturor şi prin anumite suferinţe sau e limitat prin reacţiuni regulate, arată înţelepciunea şi mărirea dumnezeiască ce o conduce.

Totuşi, de-o potriveală deplină a lumii pentru o viaţă fericită, fără de păcat şi fără de moarte, nu se poate vorbi şi aceasta e cauza pentru care cei mîntuiţi nu pot trăi în trupurile actuale veşnic, nici nu pot învia în altele pînă nu se sfîrşeşte în întregimea sa chipul actual al lumii.

Numai în acord cu acest adevăr trebuie concepută şi transfigurarea cosmosului acesta prin harul Duhului Sfînt. E o transfigurare nu întru strălucire făţişă, ci sub văl de smerenie. La suprafaţă, întru strălucire văzută, domnesc tot formele afectate de păcat.

Am amintit de suferinţa inşilor fără de păcat din pricina neconformităţii lor cu lumea. Trebuie să notăm însă că suferinţa aceasta nu e un chin pentru ei, ci, în acelaşi timp, e fericire. Aceasta e transfigurarea ce se realizează în lume. O transfigurare ascunsă în smerenie şi suferinţă, dar o transfigurare reală. Iar, întrucît puterea din ei se comunică şi cosmosului şi multor fiinţe înconjurătoare, care îi cinstesc ca pe cîrmacii lor puternici dar tainici, se poate spune că, prin acţiunea nevăzută a Duhului Sfînt, există o continuă stare şi se produce o continuă lucrare de transfigurare a lumii întru ascuns, în pofida domniei orgolioase a legilor păcatului de la suprafaţă. Ba, mai mult, aceste categorii ale păcatului nu au o domnie neciuruită nici la suprafaţă. Prin ele mijesc şi se amestecă puterile ordinii transfiguratoare din ascuns. Fără această contrabalansare nici nu s-ar putea menţine relativa rînduială de la suprafaţă, ci ar deveni un haos.

Forma acestei lumi, deşi, în general, nu e compatibilă cu viaţa fericită a celor fără de păcat, totuşi nu trebuie considerată unilateral ca universal rea - în sens protestant - sau ca universal bună, ceea ce - făcînd de prisos o viaţă responsabilă şi scufundînd-o pe toată în indiferenţă - aminteşte iarăşi fie de teza protestantă, fie de cea naturalistă.

Transfigurarea ascunsă a lumii rămîne deci, în general, nedeplină, nesatisfăcătoare. Domnie absolută asupra lumii acesteia nu poate cîştiga. Aşa ceva ar însemna sfîrşitul ei.

Acesta e motivul pentru care învierea trupurilor nu se poate produce înainte de terminarea sorocului acestei lumi.

Dar aci nu e important timpul cînd se va produce învierea trupurilor, ci faptul că se va produce odată. Semnificaţia acestui fapt este că existenţă fericită a sufletului după moarte nu e deplină fără trup. Trupul, departe de a fi cauza nedeplinătăţii vieţii spirituale a omului, este o condiţie pentru această deplinătate. Dar nu trupul vieţii pămînteşti, a cărui structură poartă urmările păcatului, ci trupul înviat, care nu mai poartă aceste urme. Astfel, viaţa spirituală a omului după moarte este superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară şi aceleia.

Acest lucru ni-l arată învierea lui Hristos, care este deci şi pentru El o nouă înălţare ca om. Ea este deplina Lui biruinţă asupra morţii şi nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pămînt că moartea nu înseamnă sfîrşitul total al fiinţei. Ea este anticiparea unei asemenea biruinţe şi pentru noi, deoarece, chiar dacă sufletele celor drepţi se bucură de o fericire după despărţirea de trup, cum s-a bucurat şi al lui Iisus, starea lor de separaţie arată totuşi o ştirbire, o descompletare a omului prin moarte în urma păcatului ereditar. Fericirea, la care se duc unele suflete după moarte, n-ar fi posibilă dacă ele n-ar fi destinate învierii, dacă acea stare n-ar fi o anticipare a învierii, cum a fost şi pentru Iisus coborîrea Sa întru strălucire în regiunea sufletelor de după moarte.

Serghei Bulgakov, remarcînd linia gradată pe care se înşiruie coborîrea la iad, învierea şi înălţarea la cer, trage concluzia că aceste acte fac parte din slujirea arhierească a lui Iisus sau, în orice caz, nu încă din demnitatea împărătească, deoarece în situaţia de împărat ca om, spune el, Iisus nu e decît din momentul în care e aşezat pe scaunul măririi, de-a dreapta Tatălui. Argumentul biblic cel mai însemnat pentru afirmaţia sa îl găseşte în Epistola către Evrei, unde se spune că Iisus a intrat cu sîngele Său în Sfinta Sfintelor (9, 12).

Deci, pînă nu s-a înălţat din nou la Tatăl, Iisus n-ar fi terminat slujirea Sa arhierească.

Teza aceasta şi-o întemeiază Bulgakov pe consideraţia că, precum în cursul vieţii pămînteşti, aşa şi după moarte, natura omenească a lui Iisus a evoluat treptat pînă la starea de îndumnezeire deplină, pînă la înălţarea ei pe tronul dumnezeiesc, adică la putinţa perfectă a iradierii divinităţii prin ea. Iisus a făcut, după ce s-a întrupat, drumul ce ar fi trebuit să-l facă Adam de n-ar fi căzut. Şi-a ridicat omenitatea Sa de la *posse non mori* la imortalitatea de fapt, a făcut-o mediu perfect al manifestării dumnezeirii. Învierea nu a fost un act al lui Iisus, ci al Tatălui asupra Lui, deoarece, în acel moment, nu era încă în starea deplinei manifestări a dumnezeirii.

Prin înviere, iarăşi, n-a fost aşezat dintr-o dată în starea de mărire deplină. De abia prin înălţare, care e şi ea un act al Tatălui, e ridicat deplin din starea de chenoză, de slujire şi aşezat actual în demnitatea de Dumnezeu şi ca om. Desigur, însă, că învierea este şi un act al lui Iisus, întrucît Tatăl L-a putut învia datorită silinţelor Sale din viaţa pămîntească de a-şi face omenitatea capabilă să primească îndumnezeirea[1]

---

1 „ Preamărirea aparţine slujirii arhiereşti, nu se arată ca slujire împărătească. Preamărirea este lucrarea lui Dumnezeu asupra Dumnezeu-Omului şi nu autopreamărirea Lui... Fiul lui Dumnezeu, în starea de umilire, nu S-a înviat pe Sine însuşi, pentru că El s-a dezbrăcat pe sine în chip chenotic de puterea dumnezeiască... Totuşi, Hristos a fost nu numai înviat, ci S-a şi înviat. Natura creată a omului - şi anume nu numai întrucît a devenit păcătoasă, ci şi întrucît a fost astfel făcută de Dumnezeu - n-ar fi fost în stare prin sine să suporte în ea puterea care s-o învie. Aceasta, pur şi simplu, ar fi distrus-o, fiind în fapt pentru ea o nouă creaţiune, care ar fi nimicit pe cea anterioară şi i-ar fi luat locul. Pînă la învierea în viaţa cea fără de moarte, natura omenească a trebuit să fie înălţată şi, nu numai în sensul negativ, prin eliberarea de păcat, ci şi în cel pozitiv, prin îndumnezeirea ei lăuntrică. Pe drumul acesta spre îndumnezeirea lăuntrică, ce avea să fie parcurs de lucrarea dumnezeiască prin libertatea omenească, a fost aşezat Adam prin încercarea voii lui în ascultarea poruncii divine, dar s-a arătat nestatornic. În urma acestui fapt, mîntuirea de păcat şi participarea voinţei omeneşti la îndumnezeire s-a realizat prin împreunarea naturii omeneşti cu cea dumnezeiască în unitatea ipostasului lui Hristos. « Moartea n-a putut să-L ţină pe El », nu numai pentru că s-a atins de natura Dreptului fără de păcat, care

Teza aceasta creşte din ansamblul concepţiei lui Serghei Bulgakov despre opera lui Iisus Hristos, care n-ar fi mîntuit pe oameni prin aducerea jertfei ca împlinire a unei orînduiri a dreptăţii divine, ci prin transformarea lăuntrică a naturii Sale omeneşti şi apoi prin iradierea puterii ei în afară, în toţi oamenii. Dar concepţia aceasta ni se pare că greşeşte cînd susţine - şi încă atît de exclusiv - o perfecţionare treptată a naturii omeneşti a lui Hristos. Ar putea rezulta de aici că, la început, natura aceasta a avut scăderi morale.

Înţelegerea cauzei, pentru care eficienţa lui Hristos asupra oamenilor creşte după înviere şi dobîndeşte ultima intensitate după înălţare, poate fi găsită nu numai în teza lui Serghei Bulgakov, ci, pe de o parte, în faptul că prin suferinţa pînă la moarte Iisus a răzbit şi răzbeşte prin gheaţa omenească, l-a făcut pe om să-L simtă mai aproape, pe de alta, în faptul că prin înviere, dar numai prin înviere şi nu treptat, în cursul vieţii pămînteşti, s-a produs de fapt o modificare a trupului Său, care, între alte puteri, a primit-o şi pe aceea de-a nu mai putea fi atinsă de moarte şi de a uşura comuniunea spiritului şi, prin aceasta, de-a transmite şi oamenilor care cred în El germenele indestructibilităţii. O nouă îndumnezeire a trupului lui Iisus şi, prin

---

nu-i aparţinea, ci şi pentru că omenitatea Lui, sfinţindu-se în toată viaţa ei şi în toată fiinţa, s-a îndumnezeit şi a cîştigat o potenţă a nemuririi actuale. Iar această nemurire i-a fost dată apoi prin puterea învierii din partea lui Dumnezeu ". „ Adam, pînă la cădere, a avut nemurirea potenţială, **posse non mori**, şi slava potenţială, dar s-a dezbrăcat de ele prin cădere împreună cu toţi urmaşii... Nemurirea, ca şi slava, nu s-a putut datora unui act efectuat asupra omului, fără să se datoreze, în acelaşi timp, şi unui act în omul însuşi, punînd prin libertate în chip duhovnicesc stăpînire pe fiinţa sa sufletesc-corporală. Această stăpînire a realizat-o Hristos în omenitatea Sa. El a învins pînă la capăt şi în viaţă şi în moartea Sa, neputinţa creaturală a naturii Sale omeneşti, aducînd-o la jertfa ascultării de Tatăl. În chipul acesta, prin slujirea arhierească, prin jertfelnicia vieţii Sale, Hristos a dobîndit, a meritat nemurirea... Dumnezeu dă omului viaţa nemuritoare cînd omul devine apt şi vrednic să o primească, dar aşa devine omul numai în Dumnezeu-Omul ". „ Dumnezeu a putut crea pe om fără om pentru viaţa nemuritoare, dar să-l învieze, după ce-a căzut, la viaţa cea fără de moarte, nu poate fără el, adică fără biruinţa lui lăuntrică asupra morţii, ca bază a nemuririi " (op. c. p. 410 - 413).

aceasta, o înlesnire a influenţei Sale asupra oamenilor în urma învierii are, de fapt, loc, dar aceasta se petrece nu printr-o treptată înduhovnicire a lui, ci prin actul învierii, care însă e răsplata răstignirii Sale. Accentul de pe răstignire nu trebuie subţiat, pentru a se împărţi pe toate momentele vieţii Lui. Răstignirea, în special, nu trebuie transformată într-un act de autoeducaţie a naturii Sale omeneşti în vederea îndumnezeirii. Ea urmăreşte, în primul rînd, împăcarea lumii cu Dumnezeu. Numai întrucît a suportat moartea, care e pedeapsa tuturor celor ce vieţuiesc în trup pămîntesc, iar moartea nu L-a putut ţine, trupul cel nou al Său a primit alt caracter.

Dar, în afară de aceasta, tradiţia bisericească socoteşte coborîrea la iad şi învierea ca ţinînd de demnitatea împărătească. Chiar dacă învierea ar fi un act exclusiv al Tatălui şi nu şi al lui Iisus Hristos, ceea ce nici Bulgakov nu afirmă, ea nu mai e un act de umilire a Lui, ci de preamărire din partea Tatălui. Slujirea arhierească înseamnă suferinţă, mişcare spre umilire, spre anulare în moarte. Învierea e însă act de înălţare.

Desigur, precum starea de după înviere e superioară celei din timpul petrecerii la iad, tot aşa, cea de după înălţare le întrece pe toate. Dar toate trei sînt acte de preamărire treptată, nu de umilire şi de jertfă.

Moartea, ca sfîrşire a vieţii, a fost punctul cel mai jos la care s-a coborît în renunţare şi jertfă Iisus Hristos. Cu ea s-a „ săvîrşit " lucrarea Sa mîntuitoare prin durere şi renunţare. E drept că, după Epistola către Evrei, slujirea arhierească a lui Iisus ar avea să dureze pînă se prezintă cu sîngele Său în faţa Taălui după înălţare. Însă, tot după acea Epistolă, arhieria Lui ţine în veac (7, 24), deci şi după aşezarea pe tronul dumnezeiesc, ceea ce nu încape în teoria lui Serghei Bulgakov.

De fapt, nu se pot separa cu totul cele trei demnităţi ale lui Iisus pentru a se identifica fiecare din ele cu un stadiu al vieţii Sale, cum face Serghei Bulgakov, care, pînă în preajma patimilor, vede pe Mîntuitorul numai ca profet, de la începutul patimilor pînă la înălţare inclusiv, numai ca arhiereu, iar după aceea numai ca împărat. Ele coexistă în împreunare totdeauna, deşi, în fiecare stadiu, iese în relief

mai mult una. Cînd învăța ca profet, Iisus făcea și minuni ca împărat și prin învățătură exercita o anumită putere imperială asupra sufletelor. Prin patimi a și învățat. Iar de la moarte pînă la a doua venire, deși iese mai mult în relief demnitatea Sa de împărat, strălucind în slava cerească și exercitînd o mai mare stăpînire asupra sufletelor, El continuă să și învețe prin Duhul Sfînt și să se jertfească în Euharistie sau să intervină la Tatăl ca preot în veac.

Prezentarea cu sîngele Său în fața Tatălui, în Sfînta Sfintelor, poate fi înțeleasă ca realizîndu-se în momentul morții, căci prin moarte El a ajuns mai departe decît orice muritor, dar și ca o permanentă prezență a Sa, ca cel ce S-a răstignit, în fața Tatălui, intervenind prin rememorarea - iar rememorarea e o nouă suferință - acestui fapt pentru oameni.

Dar, deși evenimentul și starea învierii nu țin de slujirea arhierească în chip principal, totuși, pe de o parte, ele nu stau la același nivel cu înălțarea și cu starea de după ea iar, pe de alta, sînt superioare petrecerii lui Iisus în forma necorporală din cursul celor trei zile, cît timp trupul Lui a stat în mormînt.

Deocamdată ne interesează să știm în ce constă superioritatea învierii față de existența necorporală. Știm că omul, fiind creat ca o ființă spiritual-trupească, poate trăi deplinătatea vieții sale numai în această întregime și, anume, cînd atît spiritul cît și trupul lui sînt neîngroșate de păcat, deci după înviere. Dar răspunsul care se limitează la această învățătură generală pare prea hermetic, prea zgîrcit în descoperirea vreunei evidențe. În existența noastră corporală nu prea pare să găsim indicații pentru confirmarea și evidențierea acestei învățături. Tocmai din fenomenele care prezintă trupul ca o barieră pentru deplina desfășurare a vieții spirituale se scot argumente pentru continuarea sufletului într-o viață necorporală mai deplină după moarte.

E locul, însă, să ne punem întrebarea : se prezintă raportul între suflet și trup în așa fel încît trupul să apară numai ca o barieră pentru suflet, nu și ca un mediu care ușurează comuniunea spirituală dintre oameni? Dacă trupul ni s-ar prezenta în toate privințele numai ca o piedică a vieții spirituale, am putea conchide că această funcție ține

de însăși ființa lui. Dacă, însă, în alte privințe, trupul se prezintă ca un mediu fericit de manifestare a spiritului, dacă funcția trupului ca barieră e înfruntată de o funcție a trupului ca mijloc de revelare a sufletului, atunci sîntem îndreptățiți să afirmăm că trupul e menit să ușureze arătarea sufletului, nu să o împiedice.

Asemenea aspecte ale rolului trupului avem atît de multe, încît mulți cugetători și artiști consideră vizibilitatea trupului și sonoritatea cuvîntului și a glasului ca forme necesare de arătare a spiritului și a frumosului.

Domnul Ion Petrovici amintește în eseul „ Dincolo de zare " de observația lui Louis Lavelle, că morții ne devin mai prezenți în suflet în urma faptului că nu-i mai împiedică învelișul corpului. Lucrul este adevărat într-o privință. Dar în alta, prezența aceasta e pentru noi extrem de vagă și, prin urmare, de nesigură.

Dacă n-am *crede* în nemurirea sufletului, simpla experiență a vreunei legături cu cei morți ar fi ceva cu totul nesatisfăcător. Cum se face că acolo unde lipsește credința, nu se produce presiunea acestei prezențe a celor morți, pentru ca să admită toți nemurirea?

Singura prezență, certă pentru experiența noastră, a altora este cea în trup. Trupul acelora nu este numai o piedică pentru cunoașterea lor, ci și singurul mod prin care putem ști, de fapt, de existența lor, prin care ni se apropie gnoseologic realitatea lor, ni se precizează ființa lor și putem intra cu ei într-o comuniune de care nu ne îndoim. Oricît de intensivă ar fi influența spirituală a altuia de la distanță sau, în genere, dintr-un plan nevăzut, dacă nu se prezintă corporal înaintea noastră, influența aceea nu are caracterul înalt al comuniunii. Oricît de atotprezent e Dumnezeu - aproape de noi ca dat cert, ca factor de comuniune - ne devine numai prin întrupare.

Funcția trupului, chiar în actuala lui stare de păcat, nu poate fi determinată numai negativ, ci și pozitiv, adică în termeni antinomici, arătîndu-se prin aceasta că numai prin păcat s-a amestecat funcția lui pozitivă cu una negativă, iar păcatul n-a putut distruge destinația lui originară, ci numai întuneca.

În orice caz, prin cele anterioare n-am evidențiat decît faptul că, noi fiind în trup, subiectele altora ne sînt mai dezvăluite, mai certe,

mai apropiate cînd sînt îmbrăcate în trup. Dar putem conchide de aici că, de fapt, ele nu se pot manifesta atît de uşor cînd sînt fără de trup sau numai noi, fiind îmbrăcaţi în trup, nu putem constata manifestarea lor? Pe lîngă aceasta, ne putem întreba : dacă noi nu le cunoaştem satisfăcător dezbrăcate de trup, oare nici ele nu ne pot cunoaşte, fie pe noi, cei îmbrăcaţi în trup, fie sufletele fără trup ?

Despre viaţa spiritului omenesc dezbrăcat de trup, despre felul cunoaşterii raporturilor sale de comuniune, nu putem şti nimic concret. Putem bănui, însă, că, pe de o parte, ea e mai liberă, mai plină, mai înălţată în cugetări, în urma înlăturării trupului actual îngroşat, dar, pe de alta, ea nu se poate împărtăşi de bucuriile comuniunii depline pe care le ocazionează raporturile precise, care între subiectele umane pot avea loc numai cînd se află în trupuri. Probabil că gradul de comuniune, posibil de realizat prin trupurile pămînteşti îngroşate în urma păcatului, îl ating şi chiar îl întrec sufletele după moarte. Dar deplinătatea comuniunii nu o pot ajunge decît în trupurile înviate.

Învierea înfiinţează o nouă apropiere între subiectele umane şi, desigur, într-un fel în care nu ne putem imagina, şi între ele şi Dumnezeu, întrucît peste tot viaţa spiritului omenesc în trupul pur e mai plină, iar realităţile spirituale ale lumii i se înfăţişează mai certe, mai concrete.

Învierea L-a adus şi pe Iisus într-o mai mare apropiere de oameni. Desigur, întrucît trupurile acestora nu sînt şi ele înviate, apropierea deplină se va realiza numai după învierea tuturor. Dar trupul Său a devenit un mediu desăvîrşit al manifestării sufletului Său, şi prin aceasta, şi al dumnezeirii. Tocmai aceasta înseamnă o mai mare apropiere a Lui de noi, ca spirit omenesc şi ca dumnezeire. Apropierea aceasta se înţelege că e de altă natură decît cea din trupul pămîntesc. Un om în trupul pămîntesc ne este aproape întrucît trupul lui are inerţia şi legile obişnuite ale trupului nostru, cu care sînt conforme simţurile noastre de aici. Dar spiritul lui ne este mai puţin descoperit. Iisus se afla în trupul pămîntesc, într-un anumit înţeles, mai aproape ca după înviere. Cu atît mai mult, cu cît trupul Lui era şi în acest timp îndumnezeit, deoarece nu stimula spre păcat, iar spiritul

nu întîmpina atîta greutate în a se revela prin el. Dar, întrucît Iisus a luat de bună voie un trup supus legilor de inerţie, de opcitate, de spaţiu şi de întreţinere materială, nu se manifesta prin el în chip atît de firesc şi de plenar sufletul Său omenesc şi dumnezeirea, ca prin trupul înviat. Trupul acesta cuprindea posibilitatea morţii, deci anumite scăderi. Nu avea desăvîrşirea de viaţă, nu se afla în starea unui trup ce a biruit moartea. Toate acestea constituiau greutăţi şi pentru revelarea realităţii spirituale a lui Iisus. Ele explică putinţa unei înălţări a Lui prin înviere şi înălţare.

În trupul pămîntesc, apropierea Sa era slăbită şi îngustată la cercul oamenilor între care se mişca. După înviere, apropierea creşte atît în intensitate cît şi în lărgime, nemaiîmpiedicîndu-L spaţiul nostru de-a fi în acelaşi timp aproape de fiecare om. După înviere, e mai aproape de umanitate şi e mai aproape de om, fiind ridicat El însuşi ca umanitate şi om la o maximă comunicativitate spirituală, tocmai întrucît e mediu mai deplin al revelării lui Dumnezeu.

Învierea cu trupul a însemnat atît o înălţare a propriei Sale stări, cît şi o apropiere mai mare de oameni, o mai mare eficacitate asupra spiritului lor. Sînt două aspecte ale aceluiaşi efect. Dar ridicarea propriei Sale stări înseamnă şi o mai mare apropiere de Dumnezeu, ca om.

Apropierea Sa de Dumnezeu n-ar însemna şi o intensificare a eficienţei Sale asupra spiritelor omeneşti, dacă această ridicare n-ar fi a unui om, a unei fiinţe, care, pe lîngă toată ridicarea Sa mai presus de starea actuală a oamenilor, rămîne în legături ontice cu aceştia. Numai prin faptul că a trăit în istorie cu o faţă reală de om, a simţit şi a suferit ca ei şi pentru ei prin toate atributele omeneşti, ridicarea Sa nu-l scoate din legăturile cu umanitatea, iar oamenii simt prin amintirea feţei şi a vieţii lui istorice, dar şi prin alte fire mai actuale, influenţa Lui asupra lor.

Prin înviere, Iisus, ridicîndu-Se ca om mai aproape de Dumnezeu, S-a ridicat prin însuşi acest fapt la treapta cea mai înaltă a omenităţii, care e o maximă comunicativitate a spiritului Său în relaţiile cu oamenii. Învierea e spiritualizarea trupului, copleşirea lui totală prin spirit, actualizarea cea mai deplină a potenţelor spiritului.

Deoarece spiritul e sesizat de noi în măsura înălţării noastre spirituale, apropierea lui Iisus după înviere e experiată mai puternic de cei ce trăiesc mai mult prin puterile spiritului.

Despre fiinţa şi atributele trupului înviat al lui Hristos nu poate omul din trup pămîntesc să spună ceva determinat şi inteligibil.

Evangheliile, pe de o parte, ne relatează că trupul lui Iisus a putut fi pipăit cu mîinile, a primit hrană iar, pe de altă parte, că pătrundea prin uşile încuiate, apărea şi dispărea din ochii ucenicilor şi, în general, că atingerea fizică obişnuită de mai înainte nu mai era posibilă, cum se vede din cazul Mariei Magdalena în dimineaţa Învierii.

Prot. Serghei Bulgakov spune că, într-un anume fel, trupul lui Hristos cel înviat era spaţial, dar de-o altă spaţialitate decît cea a lumii materiale. „ Trupul înviat al lui Hristos, cu excepţia « apariţiilor », rămîne inaccesibil ucenicilor şi dincolo de perceptibilitatea omenească. Domnul se conforma pe Sine acestei perceptibilităţi, întorcîndu-Se, oarecum, în această lume senzorială, făcîndu-Se accesibil simţurilor, vederii şi chiar pipăirii " [„ duhul trup şi oase nu are, cum vedeţi la mine " (Luca 24, 39)], (Agneţ Bojii, p. 314).

Iisus şi-a ridicat trupul, desigur, din mormînt. Dar nu ştim dacă trupul înviat nu aparţine unei ordini şi unei structuri la care nu se pot ridica simţurile actuale ale trupului nostru. În acest caz, trupul lui Iisus nu era vizibil datorită unei naturi compacte asemenea celei a noastre, ci se făcea prin voinţă vizibil în planul nostru, conformîndu-se capacităţii de percepţie a ucenicilor, însă în aşa fel ca, totodată, ei să-şi dea seama despre caracterul deosebit al acestui trup. El avea în chip real un trup a cărui continuitate cu trupul pămîntesc e sigură şi, în acest trup real, dar de structură totuşi înoită şi aparţinînd unui plan transcendent, era întemeiată putinţa ca Iisus să se facă vizibil cînd şi unde voia, nu ca arătare inconsistentă, asemenea teofaniilor şi angelofaniilor din Vechiul Testament, ci cu trup adevărat şi statornic. Şi înainte de înviere trupul lui Iisus se putea face nevăzut, dar pe cînd atunci vizibilitatea în planul nostru era starea lui obişnuită, după înviere invizibilitatea este starea obişnuită.

Există oare o spaţialitate, o vizibilitate şi chiar o materialitate transcedente spaţialităţii şi materialităţii chipului actual al lumii şi capacităţii noastre de percepere, dar proprii chipului viitor al lumii, căruia vom aparţine după înviere toţi? Spaţialitatea şi corporalitatea din acel plan realizează oare într-un chip satisfăcător sinteza între forma de prezenţă a spiritului şi a trupului, între localizare şi supralocalizare, între spaţialitate şi supraspaţialitate? Sînt probleme ce vor rămîne deschise pînă la descoperirea acelui chip desăvîrşit al lumii.

Merejcovschi spune că trupul lui Iisus trecea cînd voia din cele trei dimensiuni ale lumii noastre într-a patra (Tod und Auferstehung, p. 377). Karl Heim găseşte această sugestie minunată (Jesus der Weltvollender, p. 193).

Dar cine poate şti în ce constă acea ordine a celei de-a patra dimensiuni?

Prot. Serghei Bulgakov observă nimerit că „ petrecerea lui Iisus cel înviat în lume pînă la înălţare stabileşte legătura între starea actuală a lumii cu trupul sufletesc al omului şi între starea preamărită a lumii de după schimbarea universală şi transfigurarea făpturii cu trupul duhovnicesc al omului " (p. 417).

Dacă trupul lui Hristos s-ar fi înălţat din mormînt dintr-odată la cer, chiar dacă s-ar fi făcut aceasta în văzul ucenicilor, nu s-ar fi produs o suficientă dovadă despre învierea Lui. Dar, în afară de aceasta, rămînerea lui pe pămînt timp de patruzeci de zilie, într-un anumit contact cu oameni din această lume, confirmă legătura ce se păstrează între Hristos cel înviat şi lumea aceasta şi după ce nu se mai arată vizibil. Între trupul lui Hristos cel înviat şi lumea aceasta nu există o imposibilitate de relaţie. Deoarece prin înălţarea la cer Iisus n-a părăsit trupul cel înviat, nu există un motiv serios ca legătura Lui cu lumea aceasta să nu poată continua, odată ce, în general, prin înviere, Iisus a restabilit legătura Sa cu lumea, iar prin petrecerea mai îndelungată în contact cu ea, şi-a manifestat voinţa de-a o menţine.

Pentru Serghei Bulgakov, care susţine că Iisus, prin înălţare, a părăsit trupul, semnificaţia aceasta a petrecerii Domnului pe pămînt după înviere nu se mai poate întemeia. Dacă Iisus, înălţîndu-Se, a

lepădat trupul, a încercat o schimbare atît de radicală, încît legătura Lui cu lumea, restabilită prin trupul înviat, a putut fi supusă şi ea la o modificare totală. Dacă a fost lipsă să învie cu trupul pentru a restabili apropierea Sa cu lumea, oare prin noua părăsire a trupului nu a pus iarăşi o distanţă între El şi lume? Şi atunci mai poate avea petrecerea lui Iisus pe pămînt timp de patruzeci de zile înţelesul de-a arăta legătura continuă ce va exista şi după aceea între El şi lume?

În afară de aceea, ce rost a mai avut învierea lui Iisus cu trupul, dacă după patruzeci de zile l-a părăsit din nou? Însemnătatea acestui fapt e redusă la o simplă demonstraţie a continuării existenţei lui Iisus după moarte.

Serghei Bulgakov îi mai găseşte semnificaţia de-a prelungi slujirea arhierească a lui Iisus între oameni. Dar rostul acestei prelungiri nu prea poate fi pus în evidenţă.

Două întrebări se mai pun în legătură cu învierea Domnului : *1.* Dacă oamenii sînt sortiţi să învie numai toţi odată, la schimbarea chipului acestei lumi, cum de a făcut Iisus excepţie de la această lege? 2. De ce n-a continuat Iisus după înviere să se arate oamenilor pînă la sfîrşitul lumii?

Punînd întrebarea, cum de a înviat Iisus singur, nu înţelegem să ne întrebăm cum a avut El puterea să învie, ci cum a fost posibil să se desfacă din solidaritatea cu umanitatea în această privinţă şi să se dispenseze de condiţia cosmosului transfigurat, pentru a petrece într-un corp înviat?

Învierea lui Iisus trebuia să se producă curînd după moartea Lui şi înainte de sfîrşitul lumii acesteia şi învierea tuturor oamenilor, pentru întemeierea credinţei în învierea viitoare şi pentru că nu se putea ca El să nu înlăture îndată orice efect al morţii.

Putinţa ca să învie şi să existe singur ca înviat, fără continuitatea cu întregul cosmos transformat, îşi are izvorul în dumnezeirea Sa. „ Acest fapt trebuie să stea în legătură cu avantajul infinit ce-l are Hristos în raport cu noi ceilalţi... El singur nu trebuie să se întoarcă din depărtarea de Dumnezeu ca un fiu pierdut în casa părintească. Căci El nu a căzut niciodată din starea de Fiu... Contactul cu izvorul vieţii nu s-a întrerupt la El nicicînd. Puterea

dumnezeiască, din care trăieşte întreaga creaţiune şi de la care ne-am exclus tot mai mult prin vina noastră, străbate deplin fiinţa Lui. Că Fiul a luat asupra Sa neputinţa şi umilirea, aceasta stătea în contrazicere cu fiinţa Sa adevărată... Odată ce misiunea Sa a fost împlinită, a trebuit să se petreacă ceva asemănător cu ridicarea unui stăvilar şi cu revărsarea apelor adunate ale rîului cu o nouă forţă în albia lor... Aici nu mai era posibilă amînarea "[1].

Lîngă intimitatea dumnezeirii, unde s-a sălăşuit omenitatea uneia din acele trei persoane treimice, s-au produs condiţiile necesare pentru existenţa trupului înviat al lui Iisus şi aceste condiţii formează temelia ce stă gata să primească noul chip al lumii sau să străbată prin întreaga ei realitate, impunîndu-i legile atunci cînd va veni sorocul. Astfel, prin învierea lui Iisus, s-a făcut începutul lumii viitoare, care stă deocamdată ascunsă privirilor noastre. „ Învierea lui Hristos e ca trezirea primăverii. Ea este începutul noii creaţiuni a lumii, care numai prin pauza creatoare, în care încă ne aflăm, e oprită pentru un anumit timp, înainte de-a fi dusă la capăt "[2].

Temeiul lumii viitoare, înfiinţat de Iisus în persoana Sa prin înviere, stă în legătură cu lumea aceasta şi o influenţează, pregătind-o pentru transformarea ei întreagă după chipul Lui. Cealaltă lume aparţine prezentului în Iisus Hristos, în ascunsul actual, dar e şi o realitate a viitorului. Realitatea eshatologică e şi prezentă, ca o paralelă a istoriei şi ca o forţă ascunsă a ei, dar e şi viitoare, avînd să înceapă în forma ei descoperită şi deplină, de la capătul final al istoriei. Eshatologia prezentă, dar ascunsă, nu stă despărţită de chipul lumii acesteia, ci exercită asupra lui o atracţie. Această atracţie are două aspecte : printr-unul ne face să ne simţim aproape de ea în tot cursul vieţii istorice. E ca o lumină care ne însoţeşte, pentru unii mai puternică, mai intuită, pentru alţii mai puţin. Prin celălalt aspect al atracţiei, eshatologia ni se vădeşte ca zonă în care putem intra

---

1 Karl Heim, Jesus der Weltvollender, Furche-Verlag, Berlin, 1937, p. 178 - 9.

2 Karl Heim, op. c. p. 186.

deplin abia la capătul vieţii istorice. Propriu-zis, eshatologia contemporană vieţii noastre istorice ni se arată aproape numai spre a ne determina să ne pregătim a o găsi cu adevărat la capătul drumului istoric, care ne duce la ea nu scurtîndu-l cu orice chip, ci concepîndu-l ca împlinire a unei datorii faţă de semeni şi de ansamblul istoric în care am fost plasaţi. Eshatologia prezentă e ca un prieten care ni se face simţit pe după un zid, îndemnîndu-ne să mergem paralel cu el pînă la capătul zidului pentru ca să-l putem acolo îmbrăţişa.

Numai aşa se poate rezolva disputa în jurul întrebării dacă eshatologia e realitatea paralelă şi opusă timpului sau final-istorică[1].

---

1 Disputa aceasta e proprie protestantismului, care oscilează între un raţionalism care după lumea aceasta nu mai aşteaptă nimic, ştiind doar de o comunicare din istorie cu anumite valori supratemporale şi între o tendinţă stil Luther, după care omul în viaţa de aici nu primeşte nici un har dumnezeiesc, ci trăieşte exclusiv prin credinţa în primirea lui viitoare. Deşi extrem lutherică, teologia dialectică s-a declarat şi ea pentru o eshatologie paralelă şi atît. R. Bultmann, un reprezentant de frunte al acestei eshatologii, spune : „ Tot mitologiei îi aparţine aşteptarea unui sfîrşit viitor al lumii în timp " (Jesus, 1926, p. 53). Vezi mai detaliat despre ideea aceasta a lui Bultmann la Paul Althaus, op. c. Iar pentru ideile asemănătoare ale lui K. Barth, vezi Fritz Buri, Die Bedeutung der neutestamentlicher Eschatologie für die protestantische Teologie, 1935, p. 42 - 45. O poziţie mai justă la protestanţi, în această privinţă, reprezintă Paul Althaus. Bazîndu-se pe primele 3 ediţii ale operei „ Die letzten Dinge ", apărute în 1922, 1924, 1926, Fr. Buri, op. c. p. 47, declară eshatologia lui P. Althaus analoagă cu a teologiei dialectice, adică supratemporală şi nu final temporală. Dar în ediţia 4 din 1933, P. Althaus explică critica sa împotriva eshatologiei final-temporale nu în sensul că nu ar admite că viaţa viitoare urmează după aceasta, ci numai pentru a dezmorţi cugetele care s-au obişnuit să considere că sfîrşitul nu va veni pînă nu se vor împlini toate „ semnele " din Apocalipsă, pînă nu se va realiza istoria ca un organism. El a voit să arate că în tot momentul poate veni sfîrşitul istoriei, cum în tot momentul poate veni sfîrşitul omului, chiar dacă nu a îmbătrînit. Precum comunităţile Noului Testament trăiau cu gîndul că Domnul vine curînd, aşa şi noi să trăim cu acest gînd. („ Die Erwartung der Parusie hat die gleiche Aktualität wie die Erwartung des Todes. Auch in diesem konkreten Sinne, der ständigen Möglichkeit des Endes ist jede Zeit für uns, die wir sie erleben, letzte Zeit ", op. c. ed. 4, p. 265). „ Semnele " pe care le cîntăreşte teologia pentru a se linişti că încă nu e apropiat sfîrşitul, le explică Althaus ca determinate de evenimentele contemporane cu scriitorul Apocalipsei, deşi ele pot avea o aplicare permanent-istorică. Iată cum îşi interpretează Althaus poziţia din primele ediţii ale cărţii,

---

considerată de critici ca o opoziţie faţă de eshatologia final-temporală : „ In der Eschatologie die Aktualität der Enderwartung wieder zur Geltung zu bringen, die Eschatologie in diesem Sinne aus der Theorie wieder zur Theologie zu machen, ihr den theologischen Ernst zurückzugeben, war mein eingentliches Ziel von der ersten Auflage dieses Buches an, der eigentliche Sinn meines Kampfes gegen die endgeschichtliche Eschatologie ", p. 267. Mai accentuat scoate în relief realitatea actuală a eshatologiei - întemeiată prin înviere - şi, în acelaşi timp, caracterul ei de ţintă finală spre care e atrasă lumea, Walter Küneth în opera sa „ Theologie der Auferstehung ", München, 1935. „ În Domnul înviat e pus începutul eonului învierii şi, prin aceasta, realitatea ultimă şi veşnică îşi ia începutul. În Hristos cel înviat e cuprinsă anticipat întreaga existenţă a noului eon, învierea lui Iisus este o anticipare a noii lumi a lui Dumnezeu. Prin aceasta, învierea lui Iisus cîştigă caracterul unei răspîntii a timpurilor, însă astfel că vechiul eon este încă de faţă cînd începe cel nou... Din acest început al noului eon în învierea lui Iisus, nu rezultă desfiinţarea celui vechi, ci o relaţie de opoziţie şi lăuntricitate a lor (das Verhältnis eines Gegeneinander und Ineinander der beiden Aeonen ", p. 242-245). Eonul învierii - ca anticipaţie - este, după Küneth, atît de ascuns, încît nu există nici o continuitate între el şi cel vechi de la suprafaţă. Nu e ascuns în sensul că nici nu ştim de el, dar dincolo de ştirea despre el prin credinţă, nu se mai prelinge din el peste noi, peste eonul vechi, din care se constituie fiinţa noastră pămîntească, nimic. („ Beide Aeonen stehen in dem Verhältnis der Gegenwärtigkeit und Gleichzeitigkeit in zeitlicher Beziehung, sachlich gesehen aber in dem Verhältnis des Widerstreites. Der alte Aeon ist die sichtbare und gegenständliche Existenzweise, der Auferstehungsaeon dagegen die unsichtbare und nichtgegenständliche Wirklichkeit", p. 245-246). Dar această ştire despre eonul ascuns al învierii nu o putem avea decît printr-un har ce ne vine din el. Prin urmare, o anumită comunicare între el şi lumea noastră tot există. Comunicarea aceasta are, desigur, anumite limite. Eonul acesta nu poate trece prin evoluţie treptată în celălalt. Pînă la catastrofa sfîrşitului el rămîne inapt de a se transforma în eonul celălalt. Puterea ce coboară din eonul învierii nu schimbă lumea aceasta pieritoare şi trupul stricăcios, în mod treptat, într-o ordine netrecătoare. Stricăciunea trupească e cadrul în care trebuie să lucreze puterea ce ne vine din acea ordine. Dar în acest cadru se pot realiza uriaşe progrese spiritual-etice pe acest pămînt. Istoria ar fi deposedată de orice tensiune dacă nu ar exista această posibilitate de progres spiritual individual şi colectiv în cadrul ei. Destinul pămîntesc al fiecărui ins s-ar putea socoti împlinit din momentul ce a avut posibilitatea de a se decide pentru credinţă sau necredinţă. Istoria se transformă într-o figuraţie statică, în concepţia aceasta protestantă, în pofida tensiunii ei nereţinute spre ţinte tot mai înalte. Dar în raza acestui eon nicicînd nu se poate ajunge la o ţintă absolut desăvîrşită, deci la o linişte. Lumea aceasta fără tensiune nu se poate cugeta. Iar aceasta înseamnă o permanentă relativitate. Înseamnă că prin ea nu poate ajunge unde tinde. Trecerea în eonul desăvîrşit nu poate fi decît opera lui Dumnezeu, nu a unei evoluţii strădalnice, ceea ce nu înseamnă, însă, că aceasta nu-şi are şi ea însemnătatea

Influenţa eshatologiei prezente asupra noastră nu vrea să ne scoată din istorie, chemîndu-ne să ne retragem, ca printr-un reflux, din viaţa istorică, la sînul ei, într-o stare de contemplaţie. Ea, dimpotrivă, ne obligă să săvîrşim drumul pînă la capăt cu fidelitate şi conştiinciozitate.

E o greşeală să ne retragem din mijlocul vieţii istorice.

Dar e una şi mai mare să ne grăbim în săvîrşirea drumului. Zadarnic am căuta să terminăm mai repede viaţa de aici. La viaţa deplină eshatologică tot nu ajungem, pînă nu se termină sorocul întregii lumi. Fiecarea aşteaptă învierea pînă vin toţi. Amînarea învierii personale pînă la sfîrşitul întregii lumi şi pînă la judecata universală înseamnă o confirmare a valorii istoriei, a complexului colectiv în care fiecare om are o misiune. Judecata universală nu înseamnă numai o judecată a fiecăruia atunci cînd se face a tuturor, ci şi o judecată de ansamblu asupra omenităţii, asupra operei ei comune, a istorie. Din judecata aceasta de ansamblu se va desprinde şi judecata asupra fiecăruia în parte.

Cîte fapte şi cuvinte de-ale fiecăruia din noi nu se amestecă în faptele şi cuvintele altora, ca influenţe sau ca lucruri de-a gata? Viaţa şi opera fiecăruia din noi e împletită cu a altora, antecesori sau contemporani. Iar noi, la rîndul nostru, sîntem prezenţi în viaţa şi faptele oamenilor contemporani sau posteriori.

Nu se va putea rosti o judecată asupra noastră individual fără să se rostească implicit şi asupra altora. De aceea, judecata din urmă nu poate fi decît universală. Vom fi judecaţi prin arătarea efectelor faptelor noastre pînă la sfîrşitul istoriei şi, deodată cu judecata asupra noastră, va cădea judecata asupra atîtor antecesori şi urmaşi.

Avem aici încă un motiv pentru care nu putem învia cîte unul, căci învierea coincide cu judecata. Numai Iisus, care nu trebuie să

ei. Walter Küneth are dreptate cînd afirmă că sfîrşitul lumii acesteia şi arătarea celeilalte nu se va petrece în forma actuală a timpului, dar nu are, cînd socoteşte că nu există în lumea noastră o strădanie spre acea desăvîrşire, ajutată de puterile ce coboară din eonul ascuns al învierii prezente în Iisus Hristos.

suporte cu noi acea judecată, a înviat singur, înainte de toţi. Numai Iisus, căpetenia mîntuirii noastre şi pregătitorul fericirii veşnice, S-a putut ridica cu trupul mai înainte. Noi, ca oameni, trebuie să reflectăm şi în această solidaritate păcătoşenia noastră.

Iisus, ca Dumnezeu, se ridică peste această solidaritate, iar pe de altă parte, fiind şi om, rămîne totuşi într-o legătură cu noi. E ridicat peste noi numai ca să ne pregătească şi de acolo pentru ridicarea noastră la acea formă desăvîrşită a existenţei. El este şi după jertfa pe cruce şi prin înviere şi prin înălţare, Mijlocitorul.

Solidaritatea cu noi şi-a arătat-o prin faptul că după înviere a petrecut totuşi patruzeci de zile printre noi, din ceea ce rezultă că şi după acele patruzeci de zile menţine o legătură cu noi pînă la sfîrşitul istoriei.

Dar deosebirea de noi, ridicarea peste noi, dar în favorul nostru, se arată nu numai în faptul că a înviat, ci că s-a şi înălţat după cele patruzeci de zile.

Ce înseamnă înălţarea şi de ce s-a înălţat? De ce n-a prelungit forma de prezenţă a celor patruzeci de zile pînă la sfîrşitul lumii? Cu aceste întrebări trecem la capitolul despre Înălţare.

3. Înălţarea la cer

Înălţarea este ridicarea omenităţii lui Iisus în intimitatea ultimă a Sf. Treimi şi la starea de cinste, putere şi suveranitate deplină. „Dogma înălţării cuprinde ideea că natura omenească preamărită a lui Hristos, înălţată la cer, a intrat în sînul însuşi al Sf. Treimi. Dumnezeu-Omul s-a aşezat la dreapta Tatălui nu numai cu natura dumnezeiască a Sa, ci şi cu natura omenească, constătătoare din suflet şi trup, din corporalitate însufleţită şi înduhovnicită "[1].

1 S. Bulgakov, op. c. p. 421.

Deşi cuvintele de mai sus par a spune contrariul, Serghei Bulgakov susţine că, deoarece în sînul Sfintei Treimi nu se poate imagina existenţa unui spaţiu în care să ia loc trupul, Domnul s-a înălţat la cer fără trup. A ridicat în intimitatea slavei divine numai un chip ideal, o energie a trupului, prin care şi-a format trupul venind în lume şi care a lucrat prin trup. „ Acest trup « duhovnicesc » înălţat nu e trup în sensul întrupării pămînteşti, ci e forma ideală sau chipul trupului, energia lui, prin care a şi fost închipuit trupul întrupării "[1]. Ea este Sofia creată, înălţată la suprema spiritualitate şi împreunată cu Sofia necreată în sînul lui Dumnezeu prin al doilea ipostas. Prin ea, Logosul se plasează în relaţia intimă de trup cu toată creaţiunea, pentru a o îndumnezei întreagă. Numai fiindcă nu mai are un trup individual, Logosul, prin înălţare, se face apropiat tuturor, energia corporalităţii Sale ţinînd toate în legătura de trup cu El însuşi. În lumina acestei idei înţelege Serghei Bulgakov şi Taina Euharistiei.

Dar ideea aceasta nu are bază nici în Sf. Scriptură, nici în Tradiţia Bisericii. Apostolii L-au văzut pe Iisus înălţîndu-Se cu trupul şi aşa Îl vor vedea oamenii, venind pe norii cerului la a doua venire. Serghei Bulgakov admite că Iisus se va îmbrăca iarăşi în trupul Său la a doua venire. Dar unde ar sta trupul Său, pînă atunci, dacă l-ar fi părăsit ?

Scriptura şi Biserica acordă o însemnătate atît de capitală învierii cu trupul, socotind-o ca adevărata biruinţă asupra morţii, încît sînt departe de gîndul de-a o anula iarăşi printr-o învăţătură ca cea a lui Bulgakov. De ce ar mai fi înviat Hristos, dacă şi-a părăsit trupul la înălţare? Bulgakov spune că, păstrînd acea energie a trupului, Iisus nu s-a descorporalizat prin înălţare, cum a făcut prin moarte. „Aceasta nu e o despărţire de trup, cum s-a întîmplat prin moartea biruită de Domnul pentru veci "[2]. Dar în ce a putut consta energia trupului, păstrată de Domnul prin înălţare, ca un plus faţă de sufletul

1 Op. c. p. 424.

2 Op. c. p. 424.

omenesc păstrat prin moarte, suflet în care se afla şi o putere de legătură cu trupul?

Teoria lui Bulgakov nu se poate încadra în înlănţuirea învăţăturii creştine. Dacă pentru plinătatea omenităţii lui Hristos nu e necesar trupul, atunci nici pentru noi nu e necesară învierea. Teoria aceasta favorizează ideea că trupul a fost necesar pentru Iisus numai ca un instrument pînă a adus jertfa pentru oameni, nu ca mijloc de apropiere definitivă şi deplină a lui Dumnezeu de oameni. Ea se apropie de teoria lui Anselm de Canterbury, deşi ideea că mîntuirea e o întoarcere a spiritelor la Dumnezeu, cu părăsirea trupurilor, e luată de la Origen. Motivul pentru care Bulgakov a adoptat această idee este, ni se pare, mai ales dificultatea ce-o întîmpină cugetarea omenească actuală de a-şi închipui o înălţare a trupului în intimitatea existenţei divine. Dar, odată ce e admisă, în general, întruparea unei persoane divine, nu mai e nici o greutate deosebită de a admite o nouă înălţare a trupului în cadrul intimei legături în care se află cu dumnezeirea. Serghei Bulgakov admite că Fecioara Maria s-a înălţat, după învierea ei, cu trupul, neridicîndu-Se totuşi pînă în interiorul treimic, ci numai pînă deasupra întregii creaţiuni[1]. Dar, dacă e posibilă peste tot o ridicare cu trupul într-altă ordine a existenţei, nu mai e o greutate de-a admite o înălţare a Domnului cu trupul din ordinea existenţei noastre.

E drept că Iisus S-a înălţat şi ca om într-o regiune, care depăşeşte toată creaţiunea, chiar şi pe Fecioara Maria, în regiunea slavei şi autorităţii divine. Aceasta e mărirea la care a fost ridicat. Dar,întrucît această regiune nu e spaţial superioară oricărei regiuni create, nu e necesară o părăsire a oricărei forme care stă în legătură cu vreuna din regiunile create. Suprema intimitate a trupului în raport cu divinitatea nu înseamnă decît capacitatea desăvîrşită a acestuia de-a răsfrînge dumnezeirea. Dar, în orice caz, trupul omenesc rămîne ca o formă eternă de arătare a dumnezeirii Logosului şi, prin aceasta,

1 Op. c. p. 426.

oarecum asimilată dumnezeirii şi ca faţă proprie a ei. Pe lîngă toată înălţarea, Iisus rămîne în legătură cu noi, iar aceasta înseamnă că rămîne om deplin. Îl leagă aceleaşi fire de noi, aceeaşi deplinătate a naturii omeneşti, ca şi pe Fecioara Maria. Totuşi, e mai sus decît ea întrucît, datorită dumnezeirii Sale, centrul persoanei Sale îşi are reşedinţa în intimitatea dumnezeirii.

Numai fiindcă Iisus îşi păstrează întreaga omenitate, asemenea nouă, înălţarea Lui, fiind o ridicare supremă a omenităţii în reşedinţa divină, la dreapta Tatălui, este, în acelaşi timp, o apropiere supremă cu eficacitate divină de om, căci omenitatea Sa ne poate transmite acum toată puterea divină. E aproape de noi prin aceeaşi plenitudine a omenităţii ca şi Fecioara Maria, dar cu o intensitate şi cu o vastitate supraumană, datorită faptului că omenitatea Lui e mediul desăvîrşit al acţiunii atotputernice a dumnezeirii atotprezente.

Dumnezeirea fără omenitate e prezentă altfel. Nu e aproape ca eficienţă mîntuitoare, ca intimitate accesibilă omenităţii noastre, ca putere ce ne convinge dinăuntrul nostru. Altfel nu s- ar fi întrupat Fiul lui Dumnezeu. Numai rămînînd om, Dumnezeu ne e aproape ca unul dintre noi, ca putere ce face parte, în acelaşi timp, din regiunea ontică a omenităţii. Înălţîndu-Se ca om în sînul dumnezeirii, Iisus a înălţat făptura, în genere, la Dumnezeu, a introdus-o în intimitatea Sf. Treimi[1], întrucît el rămîne într-o comunicare, sporită la maximum, cu toată creaţiunea şi Sf. Treime, în sînul căreia şi-a înălţat omenitatea Sa, îşi revarsă prin aceasta puterea asupra întregii lumi.

Serghei Bulgakov are pagini admirabile despre apropierea lui Iisus Hristos de lume după înălţare. Dar, pe cînd el condiţionează această apropiere de părăsirea trupului şi de păstrarea unei energii prin care Hristos îşi face din toată lumea un trup, noi susţinem, ascultînd de învăţătura Bisericii, că apropierea aceasta e cu atît mai posibilă, cu cît Domnul rămîne mai mult în plenitudinea ontică a naturii

---

1 Bulgakov, p. 432.

umane. Prin această apropiere, coborînd intim în fiecare om, lucrează nu numai de sus asupra oamenilor, ci şi dinăuntrul lor, făcîndu-şi-i corp al Său în înţeles mai larg, constituind Biserica. Precum un om îşi pune pecetea influenţei sale, a persoanei sale pe tot ce-i stă aproape şi pe toate persoanele pe care le iubeşte şi pentru care se jertfeşte, făcîndu-le să cugete ca el, să simtă ca el, să-i urmeze lui şi, prin aceasta, să devină un corp al lui, purtat de sufletul lui, la fel, Iisus, dar într-o măsură neasemănat mai mare, pătrunzînd în intimitatea tuturor, îi face corpul său mistic sau Biserica. „ Domnul stăpîneşte nu numai de sus, ca Dumnezeu, Creator şi Providenţiator, ci şi dinăuntru, ca Dumnezeu-om, în baza nedespărţirii Sale de lume şi această legătură lăuntrică este viaţa Lui în Biserică ". „ El rămîne unit cu lumea, nu numai euharistic, prin mîncarea tainică a Trupului şi Sîngelui Său în sfînta împărtăşanie, ci şi prin puterea Sa care lucrează în lume. Aceasta este prezenţa Lui duhovnicească în lume şi participarea la viaţa umană, prezenţă nesacramentală, dar tainică, duhovnicească şi invizibilă... Aceasta nu e atotprezenţă panteistă, luterică, ci, dacă se poate spune aşa, un panhristism autentic, dinamic, adică viaţa lui Hristos în oameni şi viaţa oamenilor în Hristos, într-o apropiere care, prin intimitatea ei lăuntrică, depăşeşte orice altă apropiere " (op. c. p. 426-7).

Tocmai pentru că Iisus şi-a ridicat, prin înălţare, omenitatea în ultima intimitate a Sf. Treimi, păstrînd şi adîncind, în proporţia înălţării, apropierea de toată omenirea, coboară la scurt timp după înălţare Duhul Sfînt peste cei ce sînt ai lui Hristos, realizînd Biserica. Duhul Sfînt, ca iubire supremă a Tatălui, ca manifestare a intimităţii Lui, a coborît peste lume, întrucît S-a aşezat întîi în chip desăvîrşit peste omenitatea lui Hristos, ridicată în ultima intimitate divină. Întrucît omenitatea lui Hristos, înălţată în acea intimitate a Duhului Sfînt, asemenea dumnezeirii Lui, se află în acelaşi timp în cea mai adîncă intimitate a oamenilor care îşi deschid poarta interiorului lor prin credinţă, Duhul Sfînt îi învăluie şi pe aceştia, ca pe purtătorii de Hristos. Biserica, mistica omenitate a lui Hristos, primeşte pe Duhul Sfînt, în calitatea ei de trup al lui Hristos. „ Duhul Sfînt, odihnindu-Se deasupra lui Hristos, se revarsă peste omenitatea pămîntească a Lui

în persoana apostolilor şi, prin aceasta, se săvîrşeşte lucrul lui Hristos pe pămînt "[1].

Iisus este, prin această aşezare a Lui în suprema intimitate a Treimii, dar şi a omenirii, un continuu absorbitor al omenirii în zona dumnezeirii. „ El conduce omenirea către Dumnezeu, o introduce în intimitatea vieţii Sf. Treimi. El apare astfel nu numai ca Împăciuitorul creaturii *păcătoase* cu Dumnezeu, ci şi ca Mijlocitorul între creaturitatea însăşi şi între dumnezeire " (p. 432).

În alt loc am arătat cum Prot. S. Bulgakov, tăind precis cursul misiunii lui Hristos în cele trei demnităţi, afirmă că prin aşezarea Lui la dreapta Tatălui se termină slujirea arhierească şi începe demnitatea împărătească.

Dar cînd ajunge să vorbească despre rolul de Mijlocitor, pe care îl împlineşte Iisus după înălţarea la cer, îşi precizează ideea în sensul că Domnul continuă să fie arhiereu, dar nu arhiereu în umilinţă şi suferinţă, ci în putere şi mărire. Arhieria înseamnă acum o demnitate, nu o slujire şi înţelesul ei nu mai implică jertfa şi intervenţia pentru păcătoşi, ci ea înseamnă, în general, o punte ontologică între dumnezeire şi creaţiune. De aceea, arhieria Lui continuă şi după sfîrşitul lumii.

„ În arhieria Sa biruieşte abisul ontologic, care desparte pe Creator de creatură. Şi această mijlocire nu se sfîrşeşte în vecii vecilor, ea continuă chiar dincolo de hotarele acestei lumi " (p. 432). „ Sf. Treime e întoarsă spre lume şi se uneşte cu ea prin Dumnezeu-Omul în dumnezeomenitatea Lui, asupra căreia odihneşte Duhul Sfînt. Dumnezeomenitatea este, prin urmare, nu numai un fapt, ci şi un act, nu numai un eveniment care a avut loc o singură dată, ci şi o lucrare în continuare, o lucrare a lui Dumnezeu şi o lucrare a omului care se prelungeşte. Istoria lumii şi a omului a devenit un proces divino-omenesc, iar Logosul nu este numai ipostasul *demiurgic*, prin care Dumnezeu este întors spre lume în

1 Op. c. p. 431.

lucrarea Sa creatoare, ci şi ipostasul *istoric*, ca Mijlocitorul ce duce lumea prin Duhul Sfînt la mîntuire... Istoria Lui (dacă ne putem exprima aşa) se prelungeşte în cer şi după Înălţare, pentru că ea cuprinde încă evenimente noi şi neîmplinite, cum e a doua venire întru slavă, parusia şi celelalte evenimente arătate în Apocalipsă. (Cum e şi arătarea lui Hristos către Ap. Pavel, Ştefan şi alţi drepţi din Biserică) ", (p. 434).

Viziunea aceasta cosmică a lui S. Bulgakov, în perspectiva căreia lumea ne apare ca pătrunzînd val după val, în virtutea unei puternice forţe atractive, prin marea uşă care este Iisus Hristos, în intimitatea dumnezeiască, păcătuieşte doar prin aceea că lasă prea mult în uitare pe Hristos cel ce mijloceşte prin jertfa Lui, scoţînd pe primul plan pe Hristos care mijloceşte pur şi simplu prin faptul că e întrupat, că întruneşte în fiinţa Sa atît realitatea divină cît şi cea creaturală.

Surprindem şi aici, ca în toată cartea lui S. Bulgakov, tendinţa de-a reduce factorul persoană în favoarea factorului substanţă, factorul libertate şi interpunere voluntară în favoarea fatalităţii ontologice. Oarecum, lumea e unită şi sporeşte în unirea cu Dumnezeu în chip necesar prin forţa de atracţie ontică pe care o exercită Iisus în virtutea identităţii Sale, atît cu fiinţa lumii cît şi cu fiinţa divină.

Faţă de această tendinţă trebuie să accentuăm că Iisus ne atrage spre Dumnezeu prin intensitatea unor acte de caracter personal. Ideea permanenţei jerfei şi în existenţa Sa cerească tocmai de aceea este afirmată de Sfînta Scriptură şi de Biserică cu atîta insistenţă. Jertfa şi suferinţa exprimă un raport bazat pe cel mai personal interes, întreţinînd o supremă dar liberă şi personală intimitate. De altfel, arhieria nu poate fi separată de jertfă. Dacă Iisus continuă a fi arhiereu, continuă o actualitate a jertfei. Arhieria nu e o simplă punte ontologică, o împreunare a două substaţe opuse[1]. Ea

1 Ea nu e nici numai un titlu simplu, cîştigat prin jertfa trecută. Cum spune Johann Tobias Beck în „ Lehrwissenschaft ", I., 619 (după Ewald Burger, Der lebendige

este de caracter personal, mijlocind între factori personali ce nu sînt opuşi prin substaţă, ci prin conflict etic. Arhieria este mijlocire prin intensificarea dragostei personale atît faţă de un factor cît şi faţă de celălalt. Dar dragostea către doi factori opuşi prin conflict etic, cu scopul împăcării lor, este în acelaşi timp suferinţă. Arhieria este mijlocirea prin dragoste, nu prin substanţă; prin jertfă, nu prin fiinţare pur şi simplu. Numai întrucît pe planul cel mai înalt al existenţei şi, cu deosebire la Dumnezeu, substanţa nu e altceva decît spirit, voinţă şi dragoste, se poate vorbi şi de-o apropiere prin substanţă între Dumnezeu şi om. Dragostea în intensitatea jertfei exercită cea mai mare forţă de atracţie. Desigur, pentru ca această dragoste să fie posibilă, cel ce-o manifestă trebuie să fie capabil de ea. El trebuie să fie Dumnezeu, ca să fie capabil de-o dragoste divină faţă de om şi om, ca să fie capabil de dragostea omului faţă de Dumnezeu. Dar dragostea lui Dumnezeu către om trebuie să se arate omului prin faţă omenească, în formă omenească, din intimitate omenească, iar dragostea omului către Dumnezeu trebuie să se manifeste cu putere şi cu intimitate dumnezeiască. Trebuie să fie Dumnezeu cu faţă de Om omului şi Om cu putere dumnezeiască lui Dumnezeu[1]. Dar nu simplu ca împreunare de naturi, ci ca persoană iubitoare şi suferitoare, ca Arhiereul prin excelenţă.

După Epistola către Evrei, Iisus, ca adevăratul Arhiereu, a intrat în Sfînta Sfintelor, adică în cer, cu sîngele Său vărsat pe Golgota, aşa cum intra arhiereul Testamentului Vechi cu sîngele de ţap în imaginea

Christus, p. 148) : „ Preoţia netrecătoare ", la care a fost înălţat, nu este „ numai o propietate titulară sau o sinecură ", ci „ o funcţiune vie ". Mîntuirea nu este încheiată, nu e terminată şi statică, ci în lucrare vie. Iisus este Mijlocitorul statornic, prin interpunere personală între Dumnezeu şi oameni.

1 Prin faptul că persoana lui Iisus Hristos întruneşte natura dumnezeiască şi omenească, actele Lui sînt şi istorice şi supraistorice; ceea ce manifestă către noi vine din înălţimile cerului şi ceea ce manifestă către Tatăl se înalţă din inima omenească. După înălţare în transcendenţa cerească, Iisus, rămînînd om, ne comunică din transcendenţă bunurile dumnezeieşti (vezi şi Martin Kähler, la Ewald Burger, op. c. p. 161).

Sfintei Sfintelor. Dar cine intră în cer intră în veşnicie. Actul sau înfăţişarea cu care intră acolo cîştigă o actualitate netrecătoare. Numai în baza acestei permanente actualităţi a jertfei Sale, este Iisus arhiereu în veci. Actualitatea aceasta nu înseamnă numai memoria obiectivă a jertfei adusă odată, ci o anumită prezenţă subiectivă a ei în Iisus Hristos. El se află, pînă mai este de mîntuit un om pe pămînt, în starea de voinţă mîntuitoare şi de iubire suferitoare în care se afla cînd a adus jertfa pe Golgota. Prin această stare se manifestă suprema iubire şi apropiere a lui Iisus faţă de oameni şi faţă de Tatăl. Prin ea apropie pe oameni de Dumnezeu, prin ea e Mijlocitorul şi Arhiereul, nu prin simpla împreunare în fiinţa Sa a celor două laturi ale realităţii[1].

Păr. S. Bulgacov susţine că Iisus în cer este arhiereu numai întru mărire. E drept că în cer arhieria lui Iisus a intrat într- o fază nouă, în care mărirea apare pe primul plan. Dar starea de mărire nu este cu totul incompatibilă cu o anumită suferinţă pentru soarta oamenilor, care unora le ajută să se mîntuiască. Vedem adesea că şi la oameni, în stările cele mai profunde de spirit, se cuprind una în alta elemente variate şi opuse. Apostolul Pavel mărturiseşte adesea în epistolele sale asemenea stări, declarînd aici că e plin de bucurie, aici că e mîhnit (de ex. Filip. 2, 17-2, 28). Adresaţilor le spune aici să suporte suferinţa, aici să se bucure neîncetat (Filip. 1, 29-4, 4). Desigur, în

1 După Sf. Maxim Mărturisitorul,Iisus îşi asumă relaţional păcatele noastre nu numai cît este pe pămînt, ci în tot timpul, în calitatea Lui de cap al Bisericii. Asumarea aceasta a păcatelor altora se întîmplă între persoanele legate prin dragoste. Între Iisus,în calitate de cap al Bisericii, şi între membrii Bisericii există această condiţie de maximă apropiere prin iubire, care face posibilă asumarea păcatelor acestora prin El. Dar această asumare înseamnă participare la ceea ce împovărează pe cei cărora vrea să le uşureze situaţia, spune Maxim Mărturisitorul. Deci, Iisus suferă chiar după înălţare pentru păcatele noastre, topindu-le prin această suferinţă pînă ce ne eliberează de povara lor. „ Ci numai prin asumare din milostivire poartă, ca Cel ce este capul întregului corp (patimile reproşabile), asemenea medicului care împărtăşeşte suferinţele celui ce se chinuie, pînă ce Dumnezeu Cel ce S-a întrupat pentru noi, ne va elibera de ele, împrăştiindu-le şi desfiinţîndu-le cu totul de pe noi prin puterea din trupul luat de El ", (P. G. 91, 237 B).

cer Iisus se află întru mărire; nimeni nu-l mai loveşte ca pe pămînt. Dar o anumită suferinţă, altfel decît cea de pe pămînt, suportă şi acum, cu totul benevol. „ În viziunea Apocalipsei despre Mielul ce stă pe tronul lui Dumnezeu, moartea lui Hristos şi înălţarea Lui sînt văzute ca un întreg "[1].

Cartea Păr. S. Bulgakov lasă impresia că jertfa lui Iisus pe Golgota n-a avut decît rostul de-a desăvîrşi omenitatea personală a Lui, de a-l aduce mărirea şi aşezarea la dreapta Tatălui. Mîntuirea oamenilor se datorează apoi acestei puteri, în care a fost aşezată omenitatea lui Iisus după moarte. Deci, jertfa are numai un raport indirect cu oamenii şi, în orice caz, ea aparţine exclusiv trecutului.

Faţă de această concepţie trebuie accentuat că jertfa este puntea directă şi permanentă între Iisus şi oameni şi tocmai în aceasta se manifestă intimitatea şi intensitatea caracterului personal al raportului dintre El şi ei.

Jertfa curată a lui Iisus pe Golgota a fost nu numai cauza unui merit pentru care a fost ridicat şi cu omenitatea pe scaunul dumnezeiesc - înălţare care s-a repercutat asupra întregii omeniri - ci şi mijlocul permanent de apropiere şi de eficienţă asupra oamenilor. Pe aceasta se bazează realitatea Euharistiei. Propria-l jertfă, ca suferinţă din iubire faţă de Dumnezeu şi pentru oameni, apropie pe Cel ce o aduce atît de Dumnezeu cît şi de oameni, ceea ce, de altfel, formează un întreg. Pornind pe drumul apropierii de Dumnezeu şi de oameni ca om prin întrupare, Iisus a făcut o parte din el pînă la Golgota, ca, prin jertfa de pe cruce, să-l străbată întreg dintr-o dată. Natura lui omenească dintr-o dată s-a îndumnezeit prin jertfă, arătînd şi transmiţînd prin ea în chipul maxim dumnezeirea. Nu e vorba numai de o transparenţă şi transmisibilitate trupească, ci şi de una sufletească. Toate puterile Lui sufleteşti devin incandescente de iubire prin jertfa ce-o aduce. Prin jertfă devin capabile să poarte în ele, ca nişte ruguri nearse, focul dumnezeiesc. Devin de-o

---

1 Ewald Burger, Der lebendige Christus, Stuttgart, 1933, p. 100.

neînchipuită frăgezime, de-o penetrabilitate şi eficacitate negrăită asupra sufletelor omeneşti[1].

---

1 Pentru explicaţia atît a modului cum, prin coborîrea în intimitatea oamenilor, Iisus a luat asupra Sa răspunderea lor pentru păcat, cît şi a modului cum, la rîndul Său, îşi transmite, mai ales după înălţare, prin dragoste, puritatea Sa acestora, pot fi folosite rezultatele la care au ajuns psihologia şi antropologia mai noi scrutînd relaţia de iubire dintre două fiinţe. Acestea intră într-o comunicare reciprocă prin care cresc şi tind spre o asemănare pînă la identificare. Este aşa-zisul fenomen al „ **imaginaţiei** ", al „închipuirii ", care constă în aceea că chipul fiinţei iubite, primit înlăuntrul celeilalte, devine un impuls, care îi organizează toate puterile spirituale după modelul lui. Ceea ce nu poate face legea, porunca pentru înnobilarea omului, efectuează uşor chipul unei fiinţe iubite în care sînt concretizate virtuţile şi idealurile. B. Vîşeslavţev, bazat pe teoriile lui Freud, Jung, Baudouin etc., vede această putere a chipului în faptul că vederea lui provoacă forţele din subconştient să se sublimeze (Etica preobrajennago Erosa, Paris, Ymca-Press, p. 71 ş.a.). L. Binswanger, fără a mai pomeni de subconştient, stăruie asupra faptului că **imaginaţia** între persoanele ce se iubesc este reciprocă şi ea nu este numai o iluzie subiectivă, ci o comunicare reciprocă de fiinţă, ca între vasele comunicante, încît cei doi ajung de au în comun tot ce au. „ Wäre die Imagination aber nur Verbildlichung und Einbildung im Sinne der « blossen Phantasie» der Psychologen oder gar der **Illusion** im « aufklärerischen » Sinne eines... Feuerbach oder Freud, so wäre nicht einzusehen, inwiefern die Liebe eine « Realität » sein kann; denn auf etwas « Unreales » kann sich keine Realität « stützen ». Begreifen wir die **Imagination** aber als einen transzendentalen, Realität « aufschliessenden » Modus des Daseins und verstehen darunter die **transzendentale Einheit** von **Phantasie** («Bildhäftigkeit»), **Realitätsoffenbarung** und **Einbildung** - im Sinne des « gläubigen» **Sicheinbildens** des Daseins als unendlichen in das endliche Sein - so bleibt die «Realität der Liebe » - ohnehin das Realste « unseres » Daseins - auch « als Imagination» gewahrt und gelangen wir erst zu einem ontologischen Verständnis der **Phantasmagorie** der Liebe. (Franz v. Baader) und der Daseinsfülle « ent-sprungenen» Magie der Wirheit ". „ Die sorgende Scheidung zwischen Mir und Dir als Individualität, ja als Existenz, schwindet hier hin ", op. c. p. 146-7. „ Nur liebende Wirheit besitzt **ganz**; denn **ganz** besitzen **Wir** nur in der **erwiderten** gläubigen « Sehnsucht », in der Reziprozität der « unaufhörlichen » **Ein-bildung** (imaginatio), in **Ein-atmung** (inspiratio) und **Ein-schauung** (intuitio) der liebenden Begegnung, mit anderen Worten, in der « unerschöpflichen » Selbstmehrung des Eros ", op. c. p. 278. „ Nach all dem bedeutet es auch eine viel zu enge Fassung der Du-Offenbarung oder Begegnung, wenn mann sie als **Intuition** bezeichnet; denn sie ist viel **mehr** als An - und **Einschauung** in irgend einer Form, als rein schauendes Haben; sie ist An-**verwandlung**, An-**eignung**, und Ein-**bildung**, in **einen** Wort; **Wandel**, nicht nur Schau ", (op. c. p. 502). Fantezia şi realitatea merg mînă în mînă cu iubirea, sporind

Astfel, Iisus ar fi putut dintr-o dată să învie după moarte, transmiţînd această forţă spirituală trupului Său şi să se înalţe, arătînd intimitatea totală în care L-a aşezat dintr-o dată jertfa de pe Golgota. Dacă n-a parcurs aceste acte dintr-o dată, aceasta se datorează nu unei evoluţii ce a mai avut El să o străbată ca om - ceea ce ar însemna reducerea jerfei de la importanţa ei unică în ce priveşte transformarea omenităţii lui Hristos - ci unor motive care au o însemnătate numai pentru oameni.

N-a înviat dintr-o dată pentru a arăta că moartea Sa a fost reală şi că viaţa numai cu sufletul, pe care o duc oamenii după moarte, este posibilă, dar e o treaptă inferioară faţă de viaţa în trupul înviat.

Nu s-a înălţat dintr-o dată după înviere pentru a convinge pe oameni despre învierea Sa adevărată şi pentru a arăta legătura Sa reală cu oamenii în viaţa lor de pe pămînt. (Mai mult, însă, nu putea să rămînă pe pămînt după înviere, dacă nu voia să creadă oamenii că viaţa cu trupul înviat nu e decît o întoarcere momentană în lumea pămîntească şi nu o existenţă care se cere după un alt cosmos).

Iisus şi-a încetinit manifestarea efectelor jertfei de pe Golgota de dragul oamenilor.

Astfel, nici apropierea Lui supremă n-au simţit-o oamenii dintr-o dată după răstignire. Nici nu puteau suporta năvala simultană a întregii apropieri a lui Iisus şi, prin aceasta, a Duhului Sfînt. Apostolii trebuiau să se obişnuiască întîi cu faptul învierii lui Iisus Hristos şi trebuia să sape în ei un oarecare timp gîndul uluitor şi de-o semnificaţie etică copleşitoare că însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a

---

la infinit existenţa comună. Tot ce-ţi închipui înalt despre fiinţa iubită, ea primeşte de fapt, ca la rîndul său să întoarcă asupra ta ca putere formatoare. În relaţia de iubire, două fiinţe îşi deschid izvoarele adînci ale existenţei universale. Cu atît mai mult relaţia de iubire între om şi Iisus-Dumnezeu, face ca toată puritatea şi îndumnezeirea în care îl vrea Iisus ridicat pe om, să devină realitate de care se împărtăşeşte acesta, de fapt. De la El se transmite omului tot ceea ce imaginează El ca chip ideal al omului. Chipul lui Hristos se comunică real omului ca putere ce-l face să crească după norma Lui, iar Hristos ridică pe om, prin faptul că-i contemplă cu dragoste chipul, în intimitatea spaţiului infinit al inimii Sale, în „ trupul " Său, care este Biserica.

răstignit pentru oameni. O anumită credinţă, deci o anumită apropiere a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos era şi aceasta. Întreaga apropiere prin Duhul Sfînt o puteau primi însă numai după un timp de obişnuire cu mai puţin.

Dar această apropiere permanentă şi supremă a lui Iisus de oameni are la bază continuu tensiunea Lui spirituală, prin care s-a şi întemeiat : iubirea pînă la jertfă. Aceasta n-a dispărut din Iisus prin înălţarea la cer, altfel apropierea ar avea un caracter ontologic, de înrudire substanţială, nu un caracter personal. Iubirea pînă la jertfă, starea de spirit care L-a făcut pe Iisus să primească moartea pentru oameni, nu numai că rămîne şi după aceea, ci, întrucît toate puterile sufleteşti ale Lui prin îndumnezeire se înalţă şi se intensifică, atingînd o negrăită eficienţă - creşte şi ea pînă la proporţii ce nu ni le putem închipui. Iisus nu uită în cer de jertfa ce-a adus-o pentru oameni şi nu se ruşinează de ea, ci afirmă cu referire la ei ceea ce a făcut pentru ei. Iisus şi pe tronul dumnezeiesc, în starea de slavă, e Mielul care apare „ ca înjunghiat " (Apoc. 5, 6). Mîntuirea lumii se lucrează, în toată continuarea ei, nu prin poruncă împărătească, ci prin Mielul care, deşi a învins moartea, rămîne înjunghiat. Marea şi înălţătoarea putere care dă viaţă sufletelor omeneşti, care mîntuie lumea, care o susţine, destinînd-o veşniciei, este nu o autoritate magnifică exterioară, nu o desfăşurare de forţă prestigioasă, ci iubirea suferitoare a Fiului lui Dumnezeu făcut om. Mielul înjunghiat este temelia lumii în curs de mîntuire, în El este forţa care întreţine dinamismul lumii spre desăvîrşire, spre creştere în spirit. Numai El ne deschide tainele cele mari ale cărţii misteriaose, care cuprinde desfăşurarea vieţii istorice. Jertfa pentru cele mici din lume a Celui mai mare, iubirea Lui dusă pînă la suferinţă, adică pînă la maxima concentrare, este ultima explicaţie a tot ce se arată nobil pe lume. „Mielul este făclia cetăţii ", adică a lumii mîntuite şi veşnice (Apoc. 21, 22), „ din tronul Lui izvorăşte rîul şi apa vieţii ", (22,1).

Ceea ce s-a schimbat de la înălţarea lui Iisus la cer este că, începînd de atunci, nu mai stă pe tronul suprem, de unde se conduc şi se susţin toate, numai Dumnezeu ca Atotputernicul, care judecă pe oameni după norma inflexibilă a dreptăţii şi-i face să simtă puterea

lui majestuoasă, ci pe acel tron e ridicat şi Mielul, Acela care priveşte lumea cu ochii Celui ce-a suportat moartea din iubire pentru ea. Alături de Atotputernicia ce impune prin majestatea care înspăimîntă sau trezeşte admiraţia, stă la dreapta, aşadar la loc chiar mai de cinste - dar numai pentru că aşa este voia Atotputerniciei divine - duioşia iubitoare, care pătrunde înăuntrul sufletelor, pentru ca să le cîştige prin dragoste. De aceea spune Iisus în momentul în care avea să se înalţe: „ Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pămînt ", (Mt. 28, 18). Din momentul înălţării şi aşezării la dreapta Măririi, un nou regim s-a instaurat la conducerea lumii, ca să zicem aşa. Este investită cu toată autoritatea şi puterea o nouă metodă de tratare a oamenilor. De aceea poate Iisus să trimită acum pe Apostoli să înveţe şi să boteze toate popoarele lumii. Are autoritatea să o facă şi le va da şi puterea. Deşi va lucra printr-o nouă metodă, întrucît ea este ridicată pe tronul dumnezeiesc, Iisus, care o reprezintă, va putea să fie, ca cel ce are autoritate şi însuşiri dumnezeieşti, în orice loc şi în toate zilele cu cei ce activează în numele Lui (Mt. 28, 19-20). Omenitatea desăvîrşită, în supremă apropiere faţă de oameni, transmiţînd prin sine puterea dumnezeiască în forma care nu înfricoşează pe oameni, este înălţată pe tronul autorităţii divine. Evenimentul acesta nu are importanţă numai pentru Iisus, ci pentru întreaga omenire. De unde înainte omenitatea stătea la distanţă, ferecată sub păcat şi sub mînia divină, acum ea este ridicată pe tronul lui Dumnezeu, ca să poată lucra cu puterea Lui, dar cu apropiere şi ardoare frăţească pentru mîntuirea subiectelor omeneşti. Dumnezeu Îl ridică pe om lîngă sine şi-l spune : Mîntuieşte-Ţi singur fraţii, spre aceasta ai la dispoziţie de acum toată puterea Mea. Mai bine zis, îşi face pe Fiul Său Însuşi Om adevărat, născut pe pămînt şi înfrăţit cu oamenii în toate afară de păcat şi apoi Îl aşează în această calitate de-a dreapta Sa spre a lucra cu putere dumnezeiască şi intimitate omenească, pentru mîntuirea fraţilor săi.

Însemnătatea înălţării lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc se prezintă sub două aspecte ce stau în strînsă legătură. Pe de o parte, e chemat Omul ca să lucreze prin toată înrudirea lui ontică şi prin toată fervoarea frăţietăţii Sale, dar, în acelaşi timp, cu putere

dumnezeiască, pentru mîntuirea semenilor. Pe de alta, e ridicată omenitatea la suprema cinste, la aceea care se cuvine numai Creatorului şi Stăpînului lumii.

Între consecinţele uniunii ipostatice se cuprinde şi una pe care n-am tratat-o în capitolul respectiv, deoarece e mai nimerit să vorbim despre ea aici. Ea constă în aceea că lui Iisus Hristos, în baza faptului că e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, că acelaşi subiect divin este şi subiect al naturii umane, i se cuvine închinare ca lui Dumnezeu, fie că e privit din latura dumnezeirii, fie că din latura omenităţii Sale. Omenităţii Sale, desigur,nu privită de sine stătător (dar aşa nici nu există), ci în ipostasul Cuvîntului, i se acordă aceeaşi închinare ca şi dumnezeirii Sale.

În afară de orice îndoială este pusă această învăţătură prin înălţarea lui Iisus ca om pe tronul dumnezeiesc.

Ameţitor este acest fapt : natura noastră, nu de sine stătătoare, dar în orice caz natura noastră reală, stă pe scaunul dumnezeiesc, la conducerea lumii. Desigur, nu S-a schimbat prin aceasta fiinţa dumnezeirii, dar de aici înainte participă şi natura noastră şi se ţine seama şi de ea, la atotputernica chivernisire a lumii. Fiul lui Dumnezeu se colorează de simţire omenească în tot ceea ce face. La conducerea lumii se află o minte, o simţire, un suflet ca al nostru şi prin intimitatea ce există între toate subiectele ce trăiesc, simt şi activează prin natura omenească, există o comunicare adîncă, o solidaritate tainică, între Cel ce ţine cîrma Universului şi oameni, oarecum întreaga omenire participînd la această conducere a lumii. Cel puţin prin rugăciune şi dragoste către Iisus Hristos, toţi avem o parte la conducerea lumii prin bunăvoinţa lui Dumnezeu de-a se fi decis să ridice omenitatea noastră pe tronul ceresc. La cîrma lumii e nu numai înţelepciunea şi atotputernicia divină, ci şi o inimă omenească, ce participă în acelaşi timp la soarta de suferinţă a omenirii, uşurîndu-i-o.

4. Legătura lui Iisus cel înălţat cu omenirea istorică

Iisus Hristos s-a înălţat la cer scurt timp după înviere, atît pentru a primi toată puterea dumnezeiască în conducerea lumii spre mîntuire, cît şi pentru a lăsa oamenilor latitudinea să se decidă liber întru a crede în El sau ba. Dacă ar fi continuat să stea cu mărirea trupului Său înviat între oameni, aceştia ar fi fost siliţi să-L recunoască drept Dumnezeu. Istoria, ca arenă a vieţii de libere decizii, ar fi devenit imposibilă.

Dar acum se pune întrebarea : cum e posibilă legătura între Iisus Hristos cel înălţat şi oamenii din istorie ? Aceasta e tot una cu întrebarea : cum poate fi Iisus Hristos nu numai o realitate trecută a istoriei, ci una permanent actuală, împreună cu jertfa şi cu învierea Lui ?

Cînd spunem că Iisus s-a înălţat la cer ne gîndim că El s-a ridicat în planul veşniciei şi, deşi, e uşor să cugetăm că El de- acolo urmăreşte cu interes viaţa noastră din timp, totuşi ne e mai greu să pricepem cum putem noi din timp să fim apţi de legătura cu Iisus Hristos, pe care El o intenţionează. Cum se poate întîlni adică timpul cu veşnicia ?

Cînd am semnalat rolul istoriei ca mediu propagator al Revelaţiunii, am văzut că istoria este însoţită de o prezenţă şi de o lucrare a lui Dumnezeu. Deci, chiar pînă nu s-a făcut Dumnezeu om, a fost posibilă o anumită încopciere a istoriei de Dumnezeu şi o anumită apropiere a Lui de ea şi o continuă rămînere în această apropiere. Dar, prin faptul că Iisus Hristos, chiar după înălţare, este Dumnezeu în natură omenească, legătura Lui cu istoria trebuie să fie mai intimă. Iar acea parte de istorie, care stă în această legătură mai intimă cu El şi se desfăşoară astfel, constituind un fel de miez al istoriei, este Biserica.

În Biserică e vie conştiinţa prezenţei lui Iisus Hristos. Ea e comunitatea credincioşilor din fiecare timp cu El. Întrebarea este : cum e posibilă această comuniune, dat fiind planul veşnic, în care

vieţuieşte Iisus şi planul temporal-istoric, în care se desfăşoară viaţa comunităţii credincioşilor?

Cea mai mare dificultate în calea înţelegerii acestei comuniuni o constituie deosebirea dintre timp şi eternitate. De aceea, în teologia contemporană şi sub influenţa ei şi în filosofia de azi, problema timpului a ajuns în mijlocul dezbaterilor. S-a obiectat că noţiunea kantiană a timpului, ca formă goală pe care omul o umple cu conţinuturile intuite, face imposibilă prezenţa în timpul actual a realităţii învierii Domnului. Ea face parte, în acest caz, sau dintr-un timp trecut, sau e în afară de timp şi omul nu se poate ridica la ea decît ieşind din timp, ceea ce, după concepţia lui Kant, e imposibil[1]. „ Noţiunea formală a timpului ne împiedică să înţelegem pe Hristos cel prezent ca pe o realitate "[2].

Teologia dialectică identifică timpul nu cu o formă, ci cu vremelnicia, cu caracterul trecător al tuturor lucrurilor din istorie. În felul acesta, ea stabileşte o opoziţie de exclusivitate între timp şi eternitate. O legătură între Dumnezeul cel veşnic şi omul temporal este imposibilă[3]. Teologia dialectică duce la extrem teza protestantă că omul nu poate avea de la Dumnezeu nici un semn, nici o punte, ci e avizat exclusiv la bărbăţia unei credinţe, nerezemată pe nimic.

---

1 W. KÜNETH, Die Theologie der Auferstehung, p. 167 : „ Hier erscheint die Zeit als der an sich seiende inhaltleere Rahmen... Der Mensch tritt erst in diese Zeitform herein und macht das Vakuum der Zeit durch das Dasein zu dem konkreten Leben. Zeit und Dasein sind also gesondeste Grössen, die sich wie Form und Inhalt zueinander verhalten... Von dem Perfektum der Auferstehung die Gegenwärtigkeit aussagen, heisst das, was jenseits der Zeitstrecke liegt... zur Veranschaulichung in das Formschema der Zeit pressen... Alle Aussagen über die Gegenwart und Zukunft des Christus... sind dann nur als bildhafte, uneigentliche Ausdrucksversuche für einen ewigen Inhalt zu werten, der schlechterdings nichts mit der Zeitform der Welt zu tun haben ".

2 W. Küneth, op. c. p. 168.

3 „ Damit wird die Zeit mit Zeitlichkeit gleichgesetzt... Diese Statuierung eines auschliessenden Gegegensatzes zwischen Zeit und Ewigkeit macht eine Verbindung des ewigen Gottes mit dem zeitlichen Menschen unmöglich ", p. 168.

Spre deosebire de aceste teorii ale timpului, o seamă de teologi, ca H. Schmidt[1], H. Frick[2], W. Küneth[3], au formulat o noţiune a timpului, care să facă posibilă legătura vieţii din El cu Dumnezeu cel veşnic şi, îndeosebi, cu Iisus Hristos.

După H. Schmidt, timpul este „ ceva preformal " (ein vorformales Etwas), care e în stare să ofere forme atît pentru conţinuturi finite cît şi infinite. Caracterul trecător al lucrurilor nu se datorează timpului, ci unui anumit conţinut al lor, pentru care el oferă o formă specială. Acel ceva preformal poate oferi şi o formă pentru conţinuturi netrecătoare. Dar forma aceasta de existenţă nu e o linişte moartă. Veşnicia lui Dumnezeu, aşa cum o cunoaştem prin revelaţie - altfel nu o cunoaştem - e comparabilă cu timpul, căci a intrat în timp; ea este un conţinut infinit al timpului. Schmidt îi zice temporalitate plenară. Ea este un prezent continuu, dar nu mort, ci plin de mişcare[4]. Astfel, „ viaţa eternă a Celui ce-a înviat din morţi nu este o atemporalitate goală de conţinut, ci, mai degrabă, o plinătate de conţinut a unui timp umplut "[5].

Concepţia aceasta pozitivă despre timp, despre posibilitatea lui de-a da forme pentru viaţa eternă, şi-o iau aceşti teologi din faptul că timpul e creat de Dumnezeu, deci nu e un produs al păcatului, deci nu poate exista o contradicţie între el şi Dumnezeu[6]. Acelaşi lucru rezultă din faptul că Dumnezeu s-a revelat în timp[7]. Desigur,

---

1 Zeit und Ewigkeit, Gütersloch, 1927.

2 „ Die verborgene Herrlichkeit Christi ", în opera citată „ Mysterium Christi ".

3 Op. c.

4 „ Vollzeitlichkeit ist die Vollendung, die in sich bleibt und nicht mehr über sich hinausweist, trotzdem aber nicht in toter Ruhe erstarrt ", p. 307.

5 „ Das ewige Leben des Auferstandenen ist darum nicht eine inhaltsleere Zeitlosigkeit, sondern vielmehr die Vollinhatlichkeit einer erfüllten Zeit ", W. Küneth, p. 173.

6 „ Die Bestimmung der Zeit als Schöpfung macht grundsätzlich jede Entgegensetzung der Zeit gegen Gott unmöglich ". Küneth, p. 171.

7 H. Schmidt, op. c. p. 302-303.

întrucît existenţa umană ce trăieşte în timp a căzut în păcat, timpul a devenit pentru ea un mijloc de pedeapsă. „ Din cădere rezultă strîmtorarea şi blestemul vremelniciei "[1]. Starea aceasta e o boală a timpului. În loc de timp plenar (Vollzeitlichkeit), avem o temporalitate sărăcită (Halbzeitlichkeit).

Iisus, înviind, a restabilit, prin restaurarea unui nou conţinut de viaţă, timpul plin. Mai bine zis, l-a dus la starea de desăvîrşire spre care tindea. „ Realitatea lui Hristos cel înviat este *timpul nou*, adică nu o eternitate atemporală şi o supratemporalitate distanţată radical de această lume, ci un timp adus la desăvîrşire, un timp umplut "[2]. De aici rezultă că noi, îmbrăcaţi în timpul nostru, avem o capacitate de-a ne apropia de sfera în care se află Iisus cel înviat. Iar faptul învierii fiind un prezent continuu, de temporalitate plină, deci în legătură cu timpul nostru, permanenta contemporaneitate cu Iisus este posibilă. Iisus nu se află într-o eternitate fără legături cu timpul, iar faptul învierii Lui nu se află exclusiv într-un punct trecut al timpului[3].

Realitatea cea nouă a timupului a început să crească sub vălul celui vechi. Între ea şi Iisus e înfăptuită comuniunea. Propriu- zis, acea

---

1 „Aus dem Fall resultiert die Not und der Fluch der Zeitlichkeit ", W. Küneth, op. c. p. 172.

2 W. Küneth : „ Die Auferstehungswirklichkeit des Christus ist die « neue » Zeit, d. h. sie ist nicht zeitlose Ewigkeit und eine von dieser Welt radikal distanzierte Überzeitlichkeit, sondern sie ist eine zur Vollendung gebrachte Zeit, eine erfüllte Zeit", p. 113.

3 „ Diese Einsicht hebt einerseits die Spannung zwischen der Gegenwart und dem Auferstehungsereignis in der Vergangenheit auf, da die Auferstehung ja gerade kein Element der alten Zeitlichkeit darstellt, zu dem ein solches Spannungsverhältnis denkbar wäre. Die Beziehung des Gegenwartspunktes der Zeit zu dem Auferstandenen kann darum nicht als eine gleichsam längsdimensionale oder horizontale im Sinne einer Zeitlinie verstanden werden Andrerseits beseitigt der neue Zeitbegriff die Trennung von Zeit und Ewigkeit, denn die Auferstehung besagt nicht zeitlose Ewigkeit, zú der nur durch Preisgabe alles Zeitlichen eine Vebindung hergestellt werden könnte... Demgegenüber besitzt die Ichzeitlichkeit des Menschen als geschaffene und sündige Zeitlichkeit eine prinzipielle Offenheit gegenüber der neuen Christuszeit als ihre Erfüllung und Aufhebung ", p. 175.

realitate ascunsă este o prelungire a realității lui Hristos cel înviat, cuprinzînd în ea şi pe cei îmbrăcaţi în El.

Noi ne vom feri de-a numi forma vieţii, în care se află Iisus după înviere, temporalitate plină. Dar, în orice caz, în vederile acestor teologi e un miez de adevăr. Viaţa lui Iisus după înviere, ca şi a noastră după ce vom învia, nu poate să nu poarte o amintire, o urmă a vieţii de pe pămînt. Iisus, odată ce a ieşit din abisul inimaginabil şi inaccesibil al dumnezeirii, pentru a fi în legătură cu omul şi odată ce înviind n-a lepădat omenitatea, pentru a prelungi această legătură, trebuie să fie mai apropiat, mai înrudit ontologic cu noi sub toate raporturile, afară de păcat. Deci, întrucît o structură esenţială a vieţii noastre pe pămînt este temporalitatea, El trebuie să fie mai apropiat de noi, decît Dumnezeu cel nerevelat şi în această privinţă. Dacă nu vieţuieşte în temporalitate, în orice caz, vieţuieşte într-o formă apropiată de temporalitatea noastră, vecină cu ea, compatibilă cu ea, aptă de-a uşura şi susţine legătura între noi şi El. Iisus cel înviat ne aşează într-o temporalitate „ deschisă " eternităţii Sale, iar eternitatea Sa comunică cu temporalitatea noastră.

Fără să ieşim din timp, ca formă creaţională, dar ridicîndu-ne peste trăirea păcătoasă a timpului (stării de animalitate, de egoism, de grabă, de frică), ceea ce putem înfăptui prin credinţă numai, trebuie să putem intra în legătură cu realitatea Lui. El trebuie să fie veşnic acelaşi, dar nu nepăsător, nu departe de noi. Realitatea iradiată de El, îmbrăcînd pe cei ce cred, formează Biserica. Aceasta e un întreg format din toţi cei ce cred în El, dar şi dintr-o realitate ce-i învăluie, avîndu-L pe El ca centru. E un întreg temporal-supratemporal.

E locul aci să lămurim întrucîtva, pornind de la experienţa noastră din Biserică, legătura ei cu Hristos.

Am stăruit în introducere să arătăm că transmisiunea credinţei se săvîrşeşte în întîlnirea subiectului intim al meu cu al tău. Dar, această întîlnire nu încuie eul meu permanent într-un orizont restrîns la raportul cu un singur semen. Eu nu primesc şi nu-mi întăresc credinţa numai printr-un singur subiect. Nu stau în raport de credinţă cu un singur om. Ci ajung pe rînd în asemenea raport cu mai mulţi.

Credinţa mea devine astfel tot mai fermă. Dacă aş întîlni în viaţă numai un singur om care crede, nu ştiu ce s-ar alege de credinţa primită de la el, sub influenţa dizolvantă a atîtor oameni care nu cred. În faţa unui om care crede, se trezeşte în mine amintirea altor oameni credincioşi pe care i-am întîlnit şi capătă un sprijin nou credinţa primită de la aceia. Iar în mijlocul mai multor oameni care îşi mărturisesc credinţa - descoperindu-şi toţi deodată subiectul lor intim - simt coborîndu-se în mine, ca un adevărat şuvoi, credinţa sau sporul de credinţă, trezind eul meu la comuniune cu toţi deodată. Astfel, în transmiterea şi susţinerea credinţei nu întîlnim într- un timp dat tot numai doi cîte doi oameni - eventual cîte trei, căci cel care o transmite a primit-o şi el de la altul - rămînînd permanent ca nişte duade închise, ci fiecare intră pe rînd sau deodată în comuniune cu alţi mulţi semeni.

E o comuniune mai largă, constituită din tot cercul oamenilor credincioşi în mijlocul cărora trăieşte persoana omenească. Ea e numită comunitate, ca o grupare a tuturor celor ce pot intra, fără dificultăţi de ordin spiritual, în comuniune de eu şi tu sau de eu şi voi, deodată; ca o grupare în care arde jarul comuniunii intime, fie că îşi înalţă flăcările supremei actualizări în diferite puncte pe rînd sau peste tot deodată.

Dar comunităţile nu sînt nici ele izolate. Credinţa în cercul de oameni în care trăiesc eu a venit odată de la un om din alt cerc, iar ceea ce susţine şi fortifică permanent credinţa în comunitatea mea este conştiinţa despre alte comunităţi care cred. Noi toţi cei din comunitatea mea ne simţim în legătură cu comunităţile din jur şi cu toate cîte există pe faţa pămîntului, chiar dacă nu le ştim pe nume pe toate şi chiar dacă n-am umblat decît în unele din ele. Conştiinţa îmi spune că sînt una cu toţi cei ce cred ca mine pe tot pămîntul, că formăm împreună o mare şi frăţească solidaritate. Credinţa mea simt că se datorează întregii frăţietăţi, că prin credinţă sînt încorporat întregului. Chiagul care leagă, uneşte toată omenirea ce crede ca mine, este de caracter divin, căci nici măcar doi oameni nu pot crea şi arunca între ei puntea credinţei dacă sînt numai ei, nu şi Dumnezeu. Solidar cu toţi cei ce trăiesc crezînd ca mine, solidar cu toţi cei ce au

murit în credinţa mea, solidar cu toţi cei ce vor crede în viitor asemenea mie, dar toţi în legătură cu Dumnezeu, acesta e sentimentul care mă stăpîneşte, avînd siguranţa că fac parte dintr-o mare comunitate spirituală prezentă, trecută şi viitoare. Aceasta e Biserica.

Dar ceea ce mă face să rămîn solidar cu o anumită frăţietate universală de credinţă este nu numai faptul că toţi membrii ei cred, ci şi identitatea conţinutului credinţei lor cu conţinutul credinţei mele. Interesul pentru acelaşi conţinut al credinţei contribuie în mare măsură la unitatea Bisericii. Am vorbit în introducere mai mult de credinţa ca o certitudine simplă despre existenţa lui Dumnezeu. Dar în certitudinea aceasta se cuprinde şi un anumit conţinut. Convingerea că este Dumnezeu este şi o convingere despre un anumit *fel de-a fi* şi de-a lucra al lui Dumnezeu, cu deosebire în raportul cu noi oamenii. Credinţa în existenţa lui Dumnezeu nu m-ar cuceri atît de copleşitor, dacă n- ar fi credinţă într-un Dumnezeu care se preocupă de mine, avînd cutare însuşiri şi săvîrşind cutare lucrări pentru mine în trecut, prezent şi viitor.

Nu intrăm aici în detalii, dar din această schiţare scurtă se poate înţelege de ce credinciosul are pentru un anumit conţinut al credinţei acelaşi interes vital ca şi pentru actul credinţei pur şi simplu. Cînd începe să se producă un dezinteres pentru conţinutul credinţei îndeobşte, a început să se topească şi solidaritatea datorită actului de credinţă însuşi.

Dacă acum credinţa ca act nu se poate naşte, susţine şi fortifica în om decît într-o comuniune largă, cu atît mai mult credinţa drept cuprins nu şi-o poate primi, întări şi transmite omul în integritatea ei decît într-o astfel de comuniune. Omul singuratic nu poate garanta păstrarea neştirbită a unui conţinut de credinţă şi nu-l poate întemeia cu autoritatea lui. Numai o comunitate întruneşte însuşirile pentru ambele aceste misiuni.

Dubla răspundere pentru transmisiunea credinţei drept act şi pentru transmisiunea ei drept conţinut neschimbat, e încredinţată astfel nu subiectului omenesc izolat, care n-ar fi în stare să se achite de ea, ci,în ultima analiză, comunităţii universale, iar insului numai ca

parte, ca membru al ei. Insul transmite credinţa avînd la spatele lui voinţa şi autoritatea întregii Biserici, fiind dator să nu lucreze pe cont propriu. Este responsabil fiecare om pentru propagarea credinţei, dar răspunderea şi lucrarea lui creşte din răspunderea şi din lucrarea Bisericii. Nu sînt de capul meu răspunzător, ci împreună răspunzător cu toţi cei ce constituim Biserica. Subiectul meu este întemeiat - fără să-şi piardă răspunderea - în subiectul comunităţii, care mă cuprinde şi mă lărgeşte. Două persoane, legate prin comuniunea de iubire eu-tu, pot fi faţă de o a treia persoană o unitate, un subiect cu aceeaşi intenţie, exercitînd o influenţă cu atît mai însemnată asupra acelei persoane. Să ne gîndim la raportul între părinţi, de o parte, şi copil, de alta. La fel este raportul unei comunităţi mai largi, cum e Biserica, faţă de fiecare persoană din cuprinsul sau din afara ei. Subiectul acesta, care nu e altceva decît unitatea ce-o formează comuniunea între mai multe persoane, este în acelaşi timp împletit cu subiectul divin, căci doi sau mai mulţi oameni ce cred, formînd o comuniune, sînt purtaţi de aceeaşi intenţie şi putere dumnezeiască. Nu oamenii luaţi în sine formează subiectul Bisericii, căci, ca atare, ei nu pot crede, ci, întrucît lucrează în ei Dumnezeu, voieşte cu voinţa lor Dumnezeu. Subiectul Bisericii e divino-omenesc, voinţa dumnezeiască avînd permanent iniţiativa, iar voinţele oamenilor fiind sub influenţa ei o voinţă comună ce urmează celei divine. Propriu-zis, numai fiinţial se disting două feluri de voinţă, căci funcţional se prezintă ca una.

Avînd în vedere că în Iisus Hristos a existat atît voinţa divină cît şi voinţa omenească, dar într-o împreunare armonică, iar Iisus, transmiţînd puterea de credinţă apostolilor şi prin aceia următorilor, a transmis însăşi voinţa Sa divino-omenească, aceasta este centrul credinţei fiecărui om, dar nu întrucît e luat fiecare izolat; ea este nucleul voinţei şi credinţei bisericeşti, de ea încopciindu-se voinţa proprie a fiecărui membru al Bisericii. Astfel, centrul Bisericii, conducătorul ei, care are iniţiativa, este Iisus Hristos, a cărui voinţă divino- omenească se prelungeşte ca voinţă centrală a Bisericii în toate timpurile şi în fiecare om întrucît e membru al ei. Între Hristos şi Biserică nu e un spaţiu ca între două realităţi, Hristos nu e dincolo de

Biserică, ci El este viaţa, substanţa, temeiul, miezul Bisericii, aşa cum sufletul e viaţa trupului. Ca printr-o desăvîrşită transparenţă, prin comunitatea Bisericii vedem pe Iisus Hristos. Vasta comunitate a celor credincioşi nu este decît trupul tainic al subiectului Iisus Hristos. Mai mult decît în orice altă comunitate religioasă, Biserica creştină are pe Dumnezeu ca subiect al ei ce conduce propagarea credinţei, datorită faptului că El s-a întrupat, a venit aproape de om în istorie şi a rămas aşa şi după înviere şi înălţare. Cerul unde s-a înălţat Iisus coincide cu centrul intim al Bisericii.

Experienţa ce-o face omul, care primeşte credinţa, că o primeşte de la Dumnezeu şi cu ajutorul Lui crede, îşi ajunge deplinătatea în creştinism şi ea are un temei obiectiv în apropierea ontică a Dumnezeu-Omului Hristos de oameni.

Orice membru al Bisericii, în fapta transmiterii credinţei, lucrează în numele lui Iisus Hristos, din încredinţarea şi cu puterea Lui.

Comuniunea între mai mulţi deodată, mai ales cînd nu mai pot vorbi cu rezonanţă de intimitate doi cu doi, se manifestă şi întăreşte prin îndreptarea tuturor spre centrul comun, care-i leagă în actul credinţei, prin mărturisire şi rugăciune. Chiar doi inşi, care se află în comuniune datorită credinţei în Dumnezeu, simt trebuinţa să-şi mărturisească nu numai unul altuia credinţa şi dragostea din ea, ci şi celui care-i uneşte. Doi fraţi, a căror iubire întreolaltă provine din iubirea comună ce-o au faţă de părinţii lor, simt trebuinţa, nu numai să vorbească despre aceia, ci şi să meargă înaintea lor, mărturisindu-le împreună iubirea ce-o simt faţă de ei. În prezenţa părinţilor iubirea lor sporeşte. Două persoane îşi descoperă una alteia subiectul intim şi intră în comuniune şi atunci cînd privesc cu aceeaşi iubire şi înţelegere la al treilea. În el, prin el şi peste el se întîlnesc privirile şi sufletele lor.

Mărturisirea credinţei către faţa lui Dumnezeu, dar şi a păcatelor, este, ca şi rugăciunea, o convorbire cu El, o omagiere recunoscătoare şi iubitoare a Lui. Aşa încît, propriu-zis, rugăciunea este mijlocul de maximă intensificare a comuniunii din credinţă. Toţi cei ce se roagă lui Dumnezeu împreună se simt ca o familie, ca o

unitate, ca unii care nu mai au nimic de ascuns şi între care nu mai este nici o distanţă. În timpul rugăciunii se topeşte tot ce e ghiaţă şi temere între ei. La sfîrşitul rugăciunii privirile lor se întîlnesc înfrăţite; ei s-au întîlnit şi descoperit privind spre Dumnezeu.

Rugăciunea este actul intrării în raport deplin de eu-tu, pentru că prin ea intrăm într-un astfel de raport cu Dumnezeu. Cînd odată subiectul nostru de comuniune s-a trezit, a ieşit la iveală, scos de puterea lui Dumnezeu, el nu se duce îndată la fund, ci uşor se întoarce şi spre semenul care se roagă lîngă noi. Mărturisirea către Dumnezeu este cea mai deplină descoperire a intimităţii noastre cu ajutorul căreia intrăm în comuniune şi în acelaşi timp, Dumnezeu, căruia ne descoperim, nu este departe de semenul nostru aflător şi el în rugăciune, ci îi este aproape, îi este familiar, e prezent şi în el şi, astfel, cuvîntul nostru de iubire către Dumnezeu trece şi prin semenul nostru, îi produce şi lui bucurie, încît el simte pe drept că şi lui îi arătăm dragostea pe care i-o arătăm lui Dumnezeu.

Să ne oprim însă un moment în chip special asupra raportului de eu-tu, în care intrăm cu Dumnezeu prin rugăciune. Am văzut că realitatea maximă a altui om o simţim în acest raport; chiar faptul că semenul nostru există ca o realitate deosebită de obiectele ce ne sînt atît de indiferente, îl descoperim în acest raport. Numai atunci îl experiem actual ca subiect ce ne limitează, în mod cu totul superior, felului în care ne limitează obiectele; ca subiect ce ne limitează definitiv, spiritual, conştient, fiind egal cu noi şi nu numai temporal, material, ca ceva în ultima analiză totuşi subordonat. Numai în raportul de eu-tu care e în acelaşi timp un raport de iubire, nu mistificăm realitatea semenului.

Acest fapt are loc, în ce priveşte pe Dumnezeu, în rugăciune. În ea avem actual experienţa celei mai intensive realităţi a Lui.

Rugăciunea e plenitudinea credinţei şi a comuniunii cu Dumnezeu; e maxima apropiere a lui Dumnezeu. În analogie cu ceea ce experiezi cînd vorbeşti cu altul, cînd vorbeşti cu Dumnezeu în rugăciune nu mai eşti singur, cu gîndurile tale care umblă pe cărări îndoielnice, ci te umple realitatea Lui cu taina şi cu certitudinea ei, cu

sporul de putere şi de fiinţă ce simţi că îţi poate curge la infinit, pe măsura creşterii credinţei şi a iubirii tale.

Dar rugăciunea proprie prinde putere din rugăciunea altora. Dacă credinţa mea se întăreşte din credinţa altuia, cu atît mai mult iau putere spre rugăciune, spre acest act plenar al credinţei, din rugăciunea altuia. Certitudinea că mă aflu în faţa lui Dumnezeu şi cuvîntul rugăciunii mele ce întîmpină, îndreptată spre mine, faţa Lui, cresc în mine din certitudinea ce se răspîndeşte din rugăciunea altuia. Sporindu-se de la unul la altul, ca o comunicare de fiinţă ce vine dintr-un izvor mai presus de cei ce se roagă, rugăciunea profundă în comun e o mare, e o uriaşă certitudine care se înalţă din toată comunitatea, ca un dar al lui Dumnezeu în acelaşi timp şi ca un semn al prezenţei Lui intense, apropiate, de Părinte ce îmbrăţişează pe toţi fii Săi.

Iată de ce Bisericii îi datorăm credinţa noastră. Dar nu numai credinţa ca act, ci şi valorificarea cuprinsului Revelaţiunii, nu ca o sumă de cunoştinţe ce se adresează minţii, ci ca o continuă grăire a lui Dumnezeu către noi, intensificîndu-se prin aceasta şi credinţa ca act.

H. Frick, deşi protestant, ajunge, într-o scriere a sa[1] la concluzia : cuvîntul Scripturii nu ni se deschide drept cuvînt al lui Dumnezeu, decît în atmosfera comunităţii de credinţă a Bisericii. Cine nu trăieşte în ambianţa de credinţă a Bisericii şi se apropie de Scriptură cu simpla sa înţelegere naturală, va lua cuvintele din ea ca *numiri* ale unor înţelesuri, pe care le va judeca critic, tratînd Biblia ca o carte omenească. Puterea dumnezeiască a acestei cărţi i se va descoperi numai dacă îi vor suna cuvintele şi ca *împărtăşiri* prezente ale lui Dumnezeu; numai atunci Duhul lui Dumnezeu va umbla pe deasupra Scripturii şi citirea ei va fi altceva decît o îndeletnicire intelectuală. Numai cînd vorbitorul e de faţă şi cuvintele nu au devenit

1 Wissenschaftliches und pneumatisches Verständis der Bibel, Tübingen, 1927. A se vedea şi o altă scriere a lui : Mithos, Ideogram und Wort, în „ Marburger theologischer Studien ", 3, 1931, Klotz Verlag, Gotha.

realităţi de sine stătătoare, intrăm în comuniune cu el prin cuvinte, altfel se pune în lucrare numai intelectul nostru în stare individualistă. Dar numai credinţa comunităţii, cu deosebire în momentele manifestării ei, creează în mine starea de certitudine a prezenţei lui Dumnezeu ca Tu al meu şi al comunităţii, care-mi vorbeşte prin cuvintele Scripturii mie şi tuturor celor prezenţi, legîndu-ne şi mai mult prin experienţa comună, prin destinul comun ce ni-l descoperă şi ni-l impune. Frick socoteşte ca un stadiu depăşit şi greşit citirea individualistă a Scripturii, în căutarea simplelor înţelesuri ale cuvintelor, lucru care s-a practicat în protestantism pînă la sfîrtecarea Scripturii şi la evaporarea caracterului ei divin.

„ În stadiul al doilea a produs o mărginire faptul că s-a luat cuvîntul numai ca *numire* (Benamung). Trebuie să considerăm ca un progres faptul că în stadiul al treilea se ia cuvîntul ca expresie (Ausdruck). E şi în acest stadiu încă o mărginire, întrucît nu se dă destulă atenţiune caracterului cuvîntului ca împărtăşire, comunicare (Mitteilung)... Trebuie avut în vedere mai ales *relaţia vie* între *vorbitor* şi *auzitor*, aşadar între *mine* şi *tine*, între care cuvîntul creează, ca punte de la o latură la alta, comuniunea. Cea mai bogată formă de relaţie a « cuvîntului » este abia dialogul deplin. Cuvintele unui dialog nu pot fi explicate nici ca simplă numire de lucruri, asupra cărora se vorbeşte, nici ca simplă expresie a unui spirit personal care vrea să se descopere. La exegeza justă a unui dialog aparţine mai ales înţelegerea pentru mişcarea reciprocă între un eu şi un tu... Scriptura e un dialog între Eul divin şi tu al omului "[1].

Dar ca să ni se descopere Dumnezeu drept convorbitor, nu depinde de noi, ci de El. „ Noi putem de la noi scoate la iveală sensul ştiinţific şi ne putem sili chiar să ne apropiem de seriozitatea morală a unei stricte cercetări a adevărului. Dar lucrul ultim şi propriu nu-l putem obţine. Acesta este : coborîrea Duhului Sfînt. Căci rugăciunea nu este o metodă cu efect asupra căruia să contăm sigur anticipat

1 P. 21-22.

25 — Restaurarea omului — cd. 263

sau o rețetă exegetică. A stabili rugăciunea ca prima cerință a justei interpretări a Scripturii, înseamnă, înainte de toate a mărturisi *neputința omenească* de-a ajunge la o înțelegere dreaptă, adică pneumatică a Bibliei. Duhul lui Dumnezeu singur, nu spiritul nostru, este acela care deschide sensul just al cuvîntului : auzirea interioară a unui cuvînt de pocăință și har ce e trimis în prezent la urechea noastră, introducerea faptică a omului în dialogul divin...

Această înțelegere pneumatică a Bibliei nu poate fi forțată prin nici o silință omenească, cu atît mai puțin prin arta exegetică a unui individ singuratic "[1].

Numai prin credință poate fi auzit și înțeles cuvîntul biblic ca o rostire prezentă a lui Dumnezeu către mine.

„ Cum însă această credință nu e lucru privat, chiar dacă - psihologic privită - pătrunde oricît de « interior », ne dăm seama că Duhul aparține în mod necesar comunității. Cine zice Duh, zice Biserică (wer Geist sagt, sagt Kirche) și Biserica este numai întrucît suflă Duhul. A înțelege Scriptura « pneumatic » înseamnă așadar : a ajunge în situația să auzi grăind Duhul comun al Bisericii credincioase și anume acum și aici... *Exegeza pneumatică aparține chemării înalte a Bisericii*".

În cult și în orice altă formă a vestirii cuvîntului, în întreaga atmosferă a comunității de credință, care înconjoară, susține și pătrunde pe creștinul singuratic, acolo este locul unde se poate produce dialogul între Dumnezeu și om... acolo unde cercetarea Scripturii prin cititorul singuratic trece în meditația rugătoare și în

---

1 Op. c. p.28. Această înțelegere pneumatică a Scripturii este considerată ca singura în stare să cunoască realitatea ei și de Ewald Burger (Der lebendige Christus, p. 195-207). Altfel, Scriptura rămîne literă exterioară sau mijloc de trezire a unor mișcări interne sentimentale cu totul subiective. Numai credința, care experiază întîlnirea cu Hristos cel viu și astăzi ca realitate obiectivă, deosebită de mine, surprinde conținutul Scripturii, ceea ce vrea ea să ne spună, ceea ce au experiat cei ce au scris-o. Credința noastră, însă, o avem din propovăduirea semenilor care cred, a comunității în care trăim.

starea de disponibilitate în care omul spune : „ Grăiește, Doamne, robul Tău ascultă "[1].

Credința își ajunge intensitatea deplină și își află izvorul de alimentare în comunitatea de rugăciune a Bisericii, căci aici credinciosul e dominat de certitudinea că Dumnezeu e prezent în persoana a doua, în rol de convorbitor cu el. Dar în această comunitate se valorifică și cuprinsul Revelațiunii, cuprinsul credinței, căci Dumnezeu își comunică aici tocmai ființa și voia, înfățișînd-o ca neschimbată în toate timpurile. Iată cum Sfînta Scriptură, deși e de la Dumnezeu, își descoperă acest caracter abia prin Biserică și abia prin ea este cuvînt rostit actual de Dumnezeu. Prin ea numai, Revelațiunea, întîmplată într-un moment precis al istoriei, care, ca moment temporal aparține trecutului, are o prezență permanentă. Dumnezeu a grăit într-un moment dat al timpului, dar în Biserică rostește totdeauna aceleași cuvinte. Datorită Bisericii, Revelațiunea nu e răpită de șuvoiul timpului și dusă în trecut, ci rămîne prezentă continuu, ca act dumnezeiesc, întrucît în Biserică rămîne și Dumnezeu prezent.

Se vorbește în cercurile teologice și bisericești, ca despre un lucru știut, despre dependența Sfintei Scripturi de Biserică, întrucît cei ce au fixat această parte din propovăduirea apostolică în scris au fost membrii ai primelor comunități bisericești și aceste comunități au garantat prin mărturia lor proveniența scrierilor din Testamentul Nou de la persoane de autoritate din sînul lor și identitatea cuprinsului din ele cu propovăduirea apostolică, garanție pe temeiul căreia Biserica

---

1 Dumnezeu, fiind existența plenară, nu poate fi experiat ca atare cînd vorbim despre El la persoana a treia, căci atunci se estompează în noi simțirea copleșitoare a existenței Lui. Realitatea se simte cel mai deplin în persoana întîi și a doua. Pe a doua persoană, deci realitatea neidentică cu eul nostru, o simțim mai deplin cînd se manifestă ca persoana întîi, deci cînd vorbește ea către noi, nu cînd ne adresăm noi ei, în ascultarea noastră deci, nu în cuvintele noastre. Pe Dumnezeu îl experiem în măsura cea mai adecvată, în existența Lui de supremă bogăție și intensitate, cînd Îl auzim zicînd : „ Eu sînt cel ce sînt ". Aici este un motiv pentru care în Biserică e mai principal **să se citească** Scriptura la auzul credincioșilor, decît să o citească fiecare.

a constituit Canonul scrierilor sfinte. Dar aspectul acesta exterior al raportului de dependenţă, în care stă Sfînta Scriptură faţă de Biserică, se dublează prin aspectul interior, manifestat în faptul că certitudinea intimă despre caracterul dumnezeiesc al Scripturii şi despre actualitatea Revelaţiunii din ea, prin experierea grăirii prezente a lui Dumnezeu, nu se poate naşte şi susţine decît în sînul comunităţii de credinţă şi de rugăciune a Bisericii. Faptul că şi în comunităţi sectare se nasc asemenea certitudini, nu face decît să confirme adevărul Bisericii, comunitatea neîntreruptă de pe timpul Apostolilor, fără de care nu s-ar fi putut păstra în sînul omenirii conştiinţa provenienţei şi caracterului dumnezeiesc al Scripturii. Comunităţile sectare oglindesc în existenţa lor fragmentară, de tulbure amestec al duhului de comunitate cu acela al orgoliului individualist şi antitradiţionalist, în chip schimonosit, comunitatea Bisericii, mărturisind pentru ea.

Dar dacă în comunitatea de rugăciune a Bisericii se experiază certitudinea plenară că Dumnezeu îşi rosteşte acum cuvîntul din Scriptură către cei adunaţi, aceasta înseamnă că nu citirea în izolare a textului Scripturii ne produce această stare în chip desăvîrşit, ci auzirea cuvîntului din ea rostit cu voce tare la auzul întregii comunităţi. Simţim mai bine atunci că Dumnezeu e un subiect care ne limitează întîmpinîndu-ne de dincolo de noi şi nu o calitate a stărilor noastre lăuntrice, iar comuniunea numai aşa se poate realiza, că toţi cei adunaţi sînt concentraţi întru auzirea aceleiaşi voci, aceleiaşi porunci, atîrnînd de acelaşi Stăpîn[1].

---

1 Dumnezeu, fiind existenţa plenară, nu poate fi experiat ca atare cînd vorbim despre El la persoana a treia, căci atunci se estompează în noi simţirea copleşitoare a existenţei Lui. Realitatea se simte cel mai deplin în persoana întîi şi a doua. Pe a doua persoană, deci realitatea neidentică cu eul nostru, o simţim mai deplin cînd se manifestă ca persoana întîi, deci cînd vorbeşte ea către noi, nu cînd ne adresăm noi ei, în ascultarea noastră deci, nu în cuvintele noastre. Pe Dumnezeu îl experiem în măsura cea mai adecvată, în existenţa Lui de supremă bogăţie şi intensitate, cînd Îl auzim zicînd : „ Eu sînt cel ce sînt ". Aici este un motiv pentru care în Biserică e mai principal **să se citească** Scriptura la auzul credincioşilor, decît să o citească fiecare.

Dacă e aşa, este indiferent felul în care cuvîntul Scripturii se citeşte sau se spune pe dinafară. Ba mai firesc este să se spună pe dinafară. Am spus că credinţa ca act şi cuprins se propagă prin certitudinea omului. Cînd e spus pe dinafară cuvîntul dumnezeiesc, alt accent poate să dea certitudinii sale cel ce-l rosteşte la auzul altora. Profeţii n-au citit cele descoperite de Dumnezeu dintr-un text auzitorilor, ci după introducerea : „ Acestea zice Domnul ", purcedeau la reproducerea cuvintelor Lui, de parcă însuşi Dumnezeu grăia. Se dă o mai puternică impresie că Dumnezeu însuşi îşi spune din nou cuvintele Sale, cînd cel ce le transmite nu le citeşte, ci vorbeşte.

La începutul Bisericii toate cuvintele lui Iisus Hristos şi despre el se propovăduiau oral.

Numai cu timpul, din diferite motive, între care şi din acela de-a se păstra mai bine forma exactă a unor propovăduiri, s-au fixat o parte din acele cuvinte sau propovăduirile unor Apostoli în scris. Dar o parte din ele au continuat să se rostească prin viu grai şi însăşi cele fixate în scris, nu prin cititul particular, aveau să-şi exercite deplina putere a lor, ci prin rostitul cu voce tare în comunitate.

Propovăduirea orală este la început şi ea continuă să aibă rolul cel mai important în comunitatea Bisericii, nu cititul.

Dar nu propovăduirea orală, plăsmuită de bunul plac şi deci în continuă schimbare, ci ca repetare a aceleiaşi Revelaţiuni, adică a tot ceea ce are vorbit Iisus Hristos şi Apostolii, care au stat în preajma Lui şi au fost inspiraţi de Duhul Sfînt să cunoască atunci sau ulterior ceva din misterul fiinţei şi al voii Lui. Iar repetarea aceleiaşi propovăduiri este Tradiţia. La început, Biserica a avut întreaga Revelaţiune în forma Tradiţiei. Cu timpul, s-a fixat însă o parte din ea în textul Sfintei Scripturi, iar şi mai tîrziu, cealaltă parte în scrierile Sfinţilor Părinţi, dar aceasta în amestec cu interpretări care constituie Tradiţia bisericească, spre deosebire de Tradiţia dumnezeiască, ce face parte din Revelaţiune.

Fie însă că e fixat întreg, fie că n-ar fi, cuprinsul Revelaţiunii trebuie să se repete continuu cu graiul viu în faţa comunităţii. Revelaţiunea privită sub acest aspect este tradiţie. Întrucît repetăm

tot ce s-a spus înaintea tuturor înaintaşilor în comunitatea bisericească, sîntem în tradiţie. Dar întrucît repetarea aceasta o face prin gura celui ce cuvîntează însuşi Dumnezeu, ieri şi astăzi Acelaşi, tradiţia e o forţă vie, o noutate continuă. Tradiţia e prezenţa permanentă a lui Dumnezeu cel neschimbabil, în timp şi istorie. Dacă nu s-ar prezenta ca aceeaşi voia lui Dumnezeu, în forma tradiţiei, ne-ar lipsi un important sprijin al credinţei în El. Dumnezeu nu poate fi cu toate generaţiile, cu toată istoria, decît sub formă de tradiţie. Revelaţiunea însăşi, ca descoperire în timp a lui Dumnezeu, nu poate fi împărtăşită tuturor oamenilor decît sub forma tradiţiei. Tradiţia este veşnicul nou în fluviul necontenitei treceri a timpului. Numai ca tradiţie un gest al lui Dumnezeu, atingînd un anumit moment al istoriei, atinge întreaga istorie, are eficienţă asupra tuturor timpurilor următoare.

Tradiţia este legătura cu oamenii de dinaintea mea şi cu cerul, în acelaşi timp. Tradiţia e forţă vie a prezentului întrucît mă uneşte cu cerul, dar nu a unui prezent fără orizont, ci a unuia care mă face recunoscător trecutului şi mă ţine în comuniune cu el. Tradiţia este veşnicia în timp, singura formă de veşnicie care nu anulează timpul, ci îl valorifică. Tradiţia este acelaşi glas viu al lui Dumnezeu răsunînd în fiecare timp, revărsînd în suflete infinitatea de înţelesuri şi de credinţă. În identitatea glasului stă identitatea Revelaţiunii, iar în infinitatea cuprinsului putinţa unei noutăţi continui pentru înţelegerea oamenilor.

Dar în comunitatea Bisericii nu vorbeşte numai Dumnezeu, ci şi comunitatea. Glasul ei este rugăciunea. Comunitatea se roagă lui Dumnezeu ca să-i dea putere să-L audă grăind. Dar şi ca să-l mulţumească pentru că L-a auzit şi ca să-l promită că va împlini voia Lui. Dumnezeu grăieşte prin repetarea Revelaţiunii infinite şi omul răspunde prin rugăciune. Acestea sînt şi cele două părţi constitutive ale cultului, care e un dialog între Dumnezeu şi om. Rugăciune în sens mai larg, silinţă recunoscătoare a omului de-a se aşeza în circuitul de eu-tu cu Dumnezeu, de-a sesiza ceea ce grăieşte Dumnezeu, este şi orice meditaţie, orice străduinţă de-a înţelege conţinutul Revelaţiunii. Toată partea aceasta a doua e Tradiţia bisericească, spre deosebire de cea dumnezeiască. Aceasta se

înmulţeşte, se orientează după trebuinţele şi problemele fiecărui timp, după cum păşesc pe planul actualităţii alte şi alte preocupări, metode şi forme de înfăţişare. Prin acestea grăieşte omul în trebuinţele lui concrete, mereu altele şi altele, atins de degetul de jar al lui Dumnezeu. E reacţiunea istoriei schimbabile la cuvîntul neschimbabil, dar infinit ca înţeles, al lui Dumnezeu.

Se înţelege că între diferitele faze ale tradiţiei bisericeşti nu este o discontinuitate, ci o strînsă legătură. Toată tradiţia aceasta este o unitate în varietate, voinţa comunităţii bisericeşti fiind şi în activitatea ei rugătoare o voinţă divino-omenească, avînd conlucrarea Duhului Sfînt.

Am vorbit de răspunderea Bisericii pentru păstrarea şi propagarea Revelaţiunii divine, răspundere ce împovărează pe fiecare membru al ei.

Dar misiunea propovăduirii trebuie încredinţată în mod special unora din membrii ei, căci întrucît oamenii sînt şi mădulare ale istoriei, trăind în trup şi trebuind să se preocupe de cele necesare existenţei lor, ei nu pot să-şi dedice puterile spirituale în mod exclusiv propovăduirii Revelaţiunii şi pregătirii lor pentru această lucrare. Trebuie destinate anumite persoane pentru rolul de purtători ai răspunderii permanente a Bisericii de-a trasmite Revelaţiunea.

Aceştia sînt ceata celor aleşi („ clerul ") pentru rolul exclusiv de propovăduitori ai revelaţiunii. Ei nu îşi iau de la ei această putere de subiecte trezite deplin la responsabilitatea propovăduirii Revelaţiunii şi nici ceilalţi membrii ai Bisericii nu le-o dau, căci nici ei înşişi nu o au. Ea nu le poate veni decît din adîncul intensiv al Bisericii, de la subiectul ei, care este Iisus Hristos. El trebuie să stea multă vreme pe lîngă aceia care se află în starea şi în rolul de subiecte ale responsabilităţii bisericeşti. De la ei trebuie să primească tot cuprinsul Revelaţiunii ca pe o certitudine de credinţă. Toată această pregătire se încoronează prin hirotonia, care le aduce din intensivitatea Bisericii, prin mijlocirea subiectelor ce trăiesc în plină responsabilitate pentru propagarea credinţei şi mîntuirea oamenilor, puterea de-a fi şi ei în acest rol. Aşa a procedat Iisus Hristos cu Apostolii, iar aceştia cu cei pe care i-au chemat la episcopie sau

preoţie şi aşa se procedează pînă azi în Biserică. Trebuie să vină peste om ceva deosebit de sus, după o serioasă pregătire, pentru a fi preot sau episcop. Acest ceva este harul hirotoniei. În răspunderea lor se încorporează răspunderea Bisericii. Toată Biserica stă în spatele lor, aşa încît ea lucrează propriu-zis prin ei. De aceea, în cazurile cînd conştiinţa acestor persoane nu este la înălţimea responsabilităţii cu care au fost împovăraţi, stă Biserica pentru ei, dă ea direct forţă şi eficacitate lucrărilor pe care o anumită persoană le săvîrşeşte în numele ei. Biserica s-a angajat să acopere cu puterea ei cuvintele şi lucrările bisericeşti ale unei persoane pe care a aşezat-o prin hirotonie în rolul de purtător al responsabilităţii ei.

Astfel, Iisus Hristos cel înviat îmbracă în realitatea Sa cea înviată tot mai mari părţi din omenitatea istorică, fiind contemporan cu desfăşurarea ei ca Biserică. Intimitatea dintre El şi credincioşii Bisericii nu se realizează ca un fenomen al naturii, ci prin spirit, prin comunicare personală, omul îndreptîndu-se spre El prin credinţă, iar El aşteptîndu-l şi îndemnîndu-l cu iubirea.

Noua realitate, în care e scăldată şi constituită unitatea Bisericii, ca o comuniune între oameni şi între ei şi Iisus Hristos, este iubirea Mîntuitorului, manifestată şi în jertfa Lui de pe Golgota.

Iar iubirea nu e o substanţă organică, ci o legătură între subiecte. Prin iubire e învinsă diferenţa planurilor de existenţă dintre oameni şi Hristos. Credinţa îi face să depăşească forţa împrăştietoare a timpului, concentrîndu-i în direcţia unei trăiri de prezent plin, dominat şi umplut de tensiunea după Iisus Hristos. Credinţa îi face să se întindă peste forma păcătoasă a timpului spre realitatea lui Hristos. Iar prin iubirea Sa, Iisus Hristos, de fapt, se apropie şi intră în legătură cu ei, se revarsă în forma lor de viaţă.

Revărsarea noii realităţi a lui Iisus Hristos prin iubirea zidită prin jertfă, cînd există credinţa concentrată, se realizează, în special, prin Sfintele Taine.

Şi aceasta pentru că în Sfintele Taine, mai mult ca în orice alt moment, se roagă şi împreună cu credinciosul şi mărturiseşte credinţa Biserica întreagă. Unde e credinţa tuturor şi iubirea tuturor întreolaltă şi către Iisus Hristos, acolo dragostea Lui e mai

străbătătoare, mai eficace, acolo harul Lui se revarsă cu toată puterea.

Dar cadrul acestei cărţi nu ne permite să tratăm pe larg despre Biserică şi despre toate laturile ei. Am însemnat despre ea numai puţine consideraţii, cîte erau neapărat de lipsă în legătură cu tema noastră. Ţinem numai să accentuăm că între Biserică şi Iisus cel înălţat nu e nici un fel de separaţie. Locul unde se află El şi inima Bisericii coincid. Biserica, în acest sens, se întinde de pe pămînt pînă în înaltul cerului. Omenitatea lui Iisus înălţată e în acelaşi timp în intimitatea centrală a celor ce cred, în suprema apropiere de fiecare. De aceea, nu se poate spune că harul Tainelor, inclusiv al hirotoniei, vine de la Hristos care ar sta undeva separat de Biserică, ci, venind de la Hristos, vine din adîncul Bisericii[1].

Aşa înţelegem şi adevărul că Iisus suferă cu toţi membrii Bisericii, purificîndu-le suferinţa şi făcîndu-le-o uşoară. El fiind temelia intimă a Bisericii şi a vieţii spirituale a fiecăruia din noi, e, în acelaşi timp, purtătorul tuturor durerilor noastre.

Am spus mai înainte că prin înălţare s-a instaurat la cîrma Universului deodată cu Dumnezeu-Omul o inimă omenească. Putem adăuga acum că, întrucît cîrmaciul acesta al Universului este Capul Bisericii, inima ei, oarecum şi Biserica însăşi participă la această supremă demnitate. Iisus a spus că cel ce crede cu putere poate muta munţii din loc. Dar aceasta numai pentru că în credinţa aceluia se concentrează credinţa întregii Biserici şi puterea lui Hristos care este în Biserică.

1 Dogmatiştii spun că harul Tainelor este „ depozitat " în Biserică (Andrutsos, op. c. p. 235), că ea este „ împărăţia harului ", (Macarie, Teologia Dogmatică Ortodoxă, tradusă de Gherasim Timuş, Tomul II, Bucureşti, 1887, p. 239). Dar harul nu se poate cugeta ca o entitate de energie de sine stătătoare, separată de Hristos. Unde e harul, este Hristos, ca izvor al Lui. Biserica este depozitara harului, ca una ce se află în Hristos sau Îl are pe Hristos ca temei adînc al întregii sale fiinţe şi puteri.

5. Conducerea operei de mîntuire

Prin tot ceea ce a făcut Iisus Hristos pînă la aşezarea Sa de-a dreapta Tatălui a pus baza mîntuirii noastre, ne-a mîntuit obiectiv, cum se spune în Dogmatică. A dat prin jertfă satisfacţie dreptăţii dumnezeieşti, a învins prin înviere puterea morţii asupra naturii omeneşti şi a primit prin înălţarea şi aşezarea de-a dreapta Tatălui toată puterea dumnezeiască pentru a o pune în slujba atragerii tuturor oamenilor în regiunea de deasupra morţii şi a păcatului.

Acum începe opera de rodire a mîntuirii obiective prin cucerirea personală a oamenilor.

Serghei Bulgakov vede de-abia din acest moment al aşezării lui Iisus Hristos la dreapta Tatălui începînd demnitatea Lui împărătească. Pe pămînt, Iisus ar fi exercitat numai chemarea profetică şi slujirea arhierească, cea dintîi pînă la Schimbarea la faţă ca introducere la patimi, iar a doua, după aceasta. Numai o singură dată s-ar fi arătat Iisus ca împărat pe pămînt, mai mult preînchipuind viitoarea Sa mărire şi anume la intrarea în Ierusalim. Minunile, învierea şi înălţarea n-ar fi acte ale demnităţii împărăteşti, ci primele ale chemării profetice, iar ultimele ale slujirii arhiereşti.

E adevărat că în activitatea lui Iisus Hristos se disting cele trei stadii amintite de Bulgakov ca predominate fiecare, în special, de una din cele trei demnităţi. Dar aceste demnităţi sînt aşa de împletite şi de reciproc condiţionate, încît, cel puţin în subsidiar, există şi se manifestă totdeauna şi celelalte două. Cînd Iisus învaţă ca prooroc, mulţimile simt puterea împărătească a cuvîntului Său. Pe de altă parte, cuvîntul Său este o servire preoţească, o rugăciune adresată Tatălui. Prin patimile Sale nu aduce numai jertfă ca arhiereu, ci şi învaţă ca profet şi biruie păcatul şi moartea ca împărat. Toată forţa spirituală din El, începînd cu momentul întrupării, manifestată într-un fel sau altul, are cele trei aspecte, care sînt tot ce e mai sublim pe lume.

Opinia lui Serghei Bulgakov pare a avea două temeiuri puternice:

1. Însuşi Iisus declară în preajma înălţării de pe pămînt : „Datu-mi-S-a toată puterea în cer şi pe pămînt". Pînă atunci, deci, n-ar fi avut puterea împărătească. A avut-o ca Dumnezeu atotputernic, ca Cel ce-o exercita în calitate de Dumnezeu susţinător şi providenţiator al lumii, dar nu ca ipostas întrupat, lucrător al mîntuirii prin metoda de cucerire spirituală a omului. Şi aceasta din urmă se are în vedere cînd se tratează despre cele trei demnităţi ale lui Iisus.

2. Iisus e recunoscut ca Domn al sufletelor, devine obiect al cultului, de abia după înălţare, de cînd apare şi „ Împărăţia Sa ", Biserica.

În ce priveşte consideraţia din urmă, se poate spune că nici ca învăţător-profet Iisus n-a fost recunoscut în toată deplinătatea cît a stat pe pămînt. Arhieria Lui şi mai mult s-a exercitat înconjurată de întunericul neînţelegerii oamenilor. Cu toate acestea, ele s-au desfăşurat real pe pămînt, însă pe un plan de obiectivitate. Într-o măsură oarecare, într-un chip clar-obscur, lucrarea şi sensul lor au fost totuşi sesizate măcar de o grupă de oameni. Dar rezultatul lucrării lor obiective, întovărăşit de înţelegerea acelei mici grupe, a avut atîta eficienţă, încît, după înălţarea la cer,toată uriaşa însemnătate a demnităţilor exercitate pe pămînt în ascunsul obiectiv a intrat întru arătarea luminii şi a recunoaşterii. Dar atît cît s-a înţeles pe pămînt din lucrarea profetică şi arhierească a lui Iisus, s-a înţeles, mai ales, în baza puterii ce o răspîndea El asupra ucenicilor.

Prin urmare, şi puterea împărătească a avut-o Iisus pe pămînt şi, într-o anumită măsură, a fost sesizată. Ceea ce s-a produs deosebit prin înălţare este ridicarea tuturor celor trei demnităţi într-o sferă de lumină şi de recunoaştere din partea oamenilor. Toate trei continuă şi în cer. Iisus continuă să intervină pentru noi şi să ne înveţe prin Duhul Sfînt. E adevărat că ceea ce face ca după înălţare Iisus să fie recunoscut în cele trei demnităţi este puterea manifestată în înviere, în înălţare şi, cu deosebire, în eficienţa ce-o are asupra inimilor prin Duhul Sfînt, adică prin demnitatea împărătească. Însă,prin această manifestare a demnităţii împărăteşti, nu ni se descoperă numai ca împărat, ci şi ca arhiereu şi profet. Puterea prin care ne smulge recunoaşterea este cea împărătească. Dar prin ea Îl

vedem nu numai ca împărat ce stăpîneşte asupra inimilor noastre, ci şi ca arhiereu care urmăreşte prin iubirea nepieritoare mîntuirea noastră. Mai mult, puterea împărătească, prin care ne smulge recunoaşterea şi stăpîneşte asupra noastră, creşte din jertfa Sa arhierească din istorie şi din iubirea Sa arhierească din cer. Elementul împărătesc este puterea de-a se face recunoscut şi, în această privinţă, aşezarea de-a dreapta Tatălui, făcîndu-L deplin stăpîn peste cercuri tot mai largi, înseamnă începutul unei noi faze în viaţa lui Iisus Hristos. Dar ceea ce constatăm la El prin această recunoaştere, este rîvna Sa arhierească şi profetică. Toate sînt transpuse prin înălţare în atmosferă de slavă. Slava e deplinătatea împărătească, dar în slavă se vede Iisus în totalitatea lucrării Sale mîntuitoare. Dacă s-ar prezenta după aşezarea de-a dreapta Tatălui numai ca împărat, nu şi ca arhiereu şi profet, ar fi un împărat impunător şi atotputernic, cum e Dumnezeu în calitate de creator şi susţinător şi nu un Împărat Mîntuitor ce lucrează prin mijloace spirituale asupra spiritului omului. N-ar fi Împărat în cadrul misiunii mîntuitoare, Împărat în baza încredinţării de-a mîntui lumea. Numai întrucît e Împărat şi Miel, în acelaşi timp, demnitatea Sa împărătească la care S-a ridicat şi ca om este alta decît demnitatea Sa împărătească în cadrul operei de susţinere a lumii. Puterea care s-a dat lui Iisus Hristos prin aşezarea de-a dreapta Tatălui nu este reaşezarea Lui în funcţia de susţinător şi diriguitor atotputernic al lumii. Din aceasta n-a ieşit Fiul niciodată. Ea este investirea lui Iisus ca Mîntuitor cu toată puterea dumnezeiască, punerea acestei puteri la dispoziţia Lui pentru alt scop şi spre a fi folosită cu altă metodă. Pînă atunci Dumnezeu conducea prin forţă ca Atotputernic, susţinînd legile naturii şi ale vieţii omeneşti individuale şi sociale, fără a umbla după cucerirea sufletelor.

Acum, o persoană divină care S-a întrupat şi a suferit pentru oameni, din iubire pentru ei, primeşte, în această calitate de frate al lor, care vrea să-i mîntuie prin lucrarea iubirii în inimile lor, toată puterea. A doua persoană dumnezeiască este pusă la dispoziţia acestei lucrări. Nu se părăseşte opera de conducere a lumii prin legile

naturii şi ale ordinii sociale. Dar, alături de această lucrare, primeşte toată puterea dumnezeiască lucrarea cea nouă a mîntuirii oamenilor prin metoda dragostei ce şopteşte inspiraţii convingătoare şi toarnă,prin aceasta, puteri din fiinţa ei în inimi. Propriu-zis, scopul acestei lucrări devine scopul principal urmărit de Dumnezeu. Lucrarea de conducere a lumii, prin forţa implacabilă susţinătoare a naturii şi a ordinii sociale încorporate în Stat, rămîne numai ca o condiţie-substrat pentru înfăptuirea lucrării de mîntuire a oamenilor. De aceea, Iisus Hristos, ca Împărat Mîntuitor, este aşezat chiar la dreapta Tatălui, la locul de supremă cinste şi putere. Metoda guvernării lumii prin atotputernicie directă cedează locul principal metodei mîntuitoare.

Iisus e recunoscut acum de oameni ca Împărat, însă ca Împărat ce ne impune prin suferinţa Lui de pe pămînt şi prin grija Lui suferitoare din cer, ca Împărat-Arhiereu. Puterea Lui e iubirea. Duhul Sfînt, cu puterea Lui dumnezeiască atotstrăbătătoare, nu mai stă numai în slujba vieţii şi perfecţiunii naturale, ci se pune în slujba lucrării mîntuitoare a lui Iisus Hristos, făcînd să răzbată iubirea Lui pînă în inima subiectelor omeneşti, lucrînd în interiorul acestora ca să le facă sensibile iubirii lui Iisus Hristos.

Ideea aceasta, că demnitatea împărătească a lui Iisus este tot o servire şi nu o manifestare de atotputernicie silnică, o dezvoltă pe larg şi Serghei Bulgakov, fără să vadă însă că ceea ce dă acestei demnităţi împărăteşti a lui Iisus un caracter de slujire este tocmai împreunarea ei cu slujba arhierească. Împărat providenţiator este Fiul din veci, acum devine Împărat-Mîntuitor, Împărat-Miel, Împărat ce lucrează prin forţa iubirii în suflete de fraţi. Aceasta-i puterea ce I se dă la înălţare (Mt. 28, 18). Dar acest fel de putere a avut-o într-un anumit sens Iisus şi pe pămînt. Bulgakov recunoaşte ca act împărătesc pe pămînt numai intrarea în Ierusalim. Însă, abstrăgînd de alte acte, chiar şi prin cuvîntul Său de propovăduire, şi-a manifestat Iisus puterea asupra sufletelor, cum de altfel însuşi Bulgakov mărturiseşte (p. 445).

Iisus, aşezat la dreapta Tatălui ca împărat, nu şi-a terminat misiunea mîntuitoare, ci o continuă mai ales prin această a treia servire, aducînd sub stăpînirea Sa lumea. Apocalipsa descrie impresionant această luptă a lui Iisus, dusă atît de El însuşi cît şi de adepţii Lui pentru biruinţa asupra puterilor răului. „ Impunerea împărăţiei se realizează în lupta pentru împărăţie cu stăpînul acestei lumi, cu forţele lui Antihrist, care combat forţele lui Hristos. Adversitatea lui Antihrist ar fi cu neputinţă să se refere la stăpînirea lui Dumnezeu-Creatorul asupra creaţiunii. Aici e vorba de împărăţia lui Hristos-Omul în lume şi El lucrează în această privinţă nu cu atotputernicia dumnezeiască şi nu cu puterea din lumea aceasta, nu cu armată şi cu silă, ci cu Duhul dumnezeiesc " (p. 447).

Rezultatul final al acestei lupte, adică impunerea împărăţiei lui Dumnezeu prin cuvînt şi prin Duh, este indicat de I. Cor. 15, 22- 28. „După aceea fi-va sfîrşitul, cînd Domnul va preda împărăţia lui Dumnezeu şi Tatăl, cînd va nimici orice domnie şi orice stăpînire şi orice putere. Căci El trebuie să împărăţească pînă ce va supune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale. Iar ultimul vrăjmaş care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. Dar, cînd zice Scriptura că toate I-au fost supuse, învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate. Iar cînd toate se vor supune Lui, atunci şi Fiul însuşi se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate ".

Iisus îşi continuă adică opera de mîntuire a lumii, continuă a face această slujire Tatălui prin cele trei funcţiuni ce şi le-a asumat la întrupare şi,în special,prin aceea de Împărat-Mîntuitor, care e alta decît cea veşnică de Împărat-Atotţiitor, în baza căreia nu împlineşte o slujbă Tatălui. Ţinta acestei slujiri de Împărat-Miel este să readucă creaţiunea din nou în intimitatea lui Dumnezeu, să înlăture graniţa păcatului şi a morţii care este între lume şi creator, ca să fie Dumnezeu din nou totul întru toate. Prin demnitatea majestatică, de atotputernicie silnică, această cucerire a lumii nu se putea realiza. De aceea s-a smerit pe Sine Fiul Tatălui, făcîndu-Se Împărat-Miel şi străduindu-Se în cursul istoriei să readucă prin dragoste şi

persuasiune sufletele, întîi sub stăpînirea Sa ca Împărat-Miel şi apoi să le supună şi pe ele şi pe Sine sub stăpînirea tatălui. Fiul îşi va termina atunci misiunea şi nu va mai avea de îndeplinit acest rol de intermediar între lume şi Tatăl. Se va dezbrăca oare atunci Fiul de cele trei demnităţi slujitoare şi intermediare, prin care a realizat aducerea lumii la Tatăl ? Din Epistola către Evrei ar rezulta că El rămîne în veci arhiereu; tot aşa ar rezulta din Apocalipsă, care continuă să vorbească nu numai de Dumnezeu, ci şi de Miel, chiar după sfîrşitul lumii acesteia, „ cînd cortul lui Dumnezeu va fi între oameni " şi cînd „ Dumnezeu va fi cu ei " (Apoc. 21, 3, 23). Dar cele trei demnităţi le va avea atunci Fiul numai ca titluri de slavă pentru opera ce-a realizat-o, ca o cunună a strădaniei Sale, întemeind recunoştinţa celor mîntuiţi faţă de El şi ca o încoronare a uniunii definitive între Dumnezeu şi oameni, nu ca o continuare a operei de mîntuire.

Odată restabilită uniunea în dragoste între Dumnezeu şi creaţiune, Dumnezeu nu mai apare lumii mîntuite şi devenite împărăţie a Lui, numai ca Atotţiior plin de forţă, ci şi ca tată iubitor. Pentru cei mîntuiţi, nemaifiind necesară funcţia pedepsitoare, nu mai e o deosebire între chipul în care se arată Dumnezeu ca Mîntuitor şi Dumnezeu ca Atotţiitor. Tatăl Atotţiitorul se îmbracă în înfăţişare de iubire. Fiul descoperă pe Tatăl aşa cum e cu adevărat. Funcţia aceasta de adevărată descoperire a Tatălui o împlineşte Fiul în tot cursul istoriei. Unde coboară El în inimă, coboară împreună cu Tatăl.

Desăvîrşirea acestei descoperiri a lui Dumnezeu ca Tată iubitor echivalează cu supunerea deplină a creaţiunii sub picioarele Lui din iubire, învingerea morţii şi a păcatului. Deci,în fond, departe de-a depune Fiul chipul iubitor prin care a cucerit creaţiunea, se va îmbrăca şi Tatăl deplin în el.

Lupta aceasta a Fiului pentru cucerirea lumii este o luptă de Împărat, dar de Împărat-Slujitor şi ea durează pînă la sfîrşitul veacului acesta. Pe măsură ce El cucereşte teren, creşte în mărirea Sa împărătească, dar se apropie şi momentul cînd se va instaura împărăţia Tatălui.

Desigur, Fiul în lupta Lui de cucerire a lumii prin duhul gurii Sale, luptă pe care o poartă de la dreapta Tatălui, se bucură de puterea dumnezeiască ce-o primeşte de la acesta. De aceea se vorbeşte în locul citat din Epistola către Corinteni şi despre Tatăl ca despre Cel ce-l supune Fiului toate sub picioare. Acelaşi lucru se spune în Epistola către Evrei 10, 13, ca un comentariu la Psalmul 2, 8 : „ Acesta, aducînd o singură jertfă pentru păcate, s-a aşezat, de vecii vecilor, la dreapta lui Dumnezeu şi aşteaptă pînă ce vrăjmaşii Lui vor fi supuşi sub picioarele Lui ". Istoria, ca un cadru larg în care se desăvîrşeşte mîntuirea, e condusă de Dumnezeu Atoţiitorul şi Providenţiatorul. Necazurile ce vin peste oameni, sugestiile ce li le oferă împrejurările vieţii naturale, evenimentele istorice le servesc toate ca prilejuri şi îndemnuri spre primirea cuvîntului administrat de Biserică în numele lui Iisus Hristos ca Dumnezeu Mîntuitor. Astfel, nu numai istoria are lipsă de Biserică, ci şi Biserica de istorie, pentru a cuceri sufletul oamenilor pentru Iisus Hristos.

Sensul acesta al istoriei, de-a fi mediul în care se poartă lupta lui Iisus Hristos, pentru înstăpînirea împărăţiei Sale, a fost descoperit în Apocalipsă. Apocalipsa, însemnînd descoperire, este apocalipsa istoriei, ca descoperire a sensului ei intern[1]. Cartea cea mare, pe care n-o poate deschide decît Mielul care şade „ ca junghiat ", este cuprinsul viitor al istoriei. Cînd ia El cartea de la Cel ce şade pe tron, este instaurat în slujirea Împăratului-Mîntuitor, începe lupta Lui pentru impunerea împărăţiei Lui (cap. 5, 6, 7). Aceasta se întîmplă în momentul înălţării la cer şi aşezării de-a dreapta Tatălui. Iisus, însă, nu luptă izolat pentru cucerirea lumii, ci prin cei ce cred în El pe pămînt, care manifestă puterea Lui arhierească şi împărătească. Pe aceştia i-a făcut împreună împăraţi şi preoţi cu Sine (Apoc. 5, 10).

Cu deschiderea celei dintîi peceţi începe istoria cea plină de problema mîntuirii şi de lupta pentru Hristos. Ea se desfăşoară, în

---

1 Bulgakov, op. c. p. 448.

acelaşi timp, în lumea duhurilor şi pe pămînt. Lupta creşte treptat. Pe măsură ce timpul înaintează, forţele răului devin tot mai radicale şi se concentrează în ofensive tot mai năprasnice, întrucît şi omul de care se folosesc ca instrument sporeşte în patimi şi în rafinament. De aceea, lupta între Hristos şi Satan, pe măsură ce se înverşunează şi se apropie de momentele culminante, este însoţită de tot mai mari învolburări istorice şi de cataclisme în natură.

Opoziţia răului, devenind tot mai radicală, oamenii sînt mai forţaţi să se decidă în chip categoric pentru sau contra lui Hristos. Ei nu mai pot trăi în compromis. Astfel, scopul principal al Apocalipsei mari şi mici (Mt. 24-25, Mc. 13, Lc. 21) este acela de-a îndemna pe credincioşi la bărbăţie, la veghe şi la rezistenţă în încercări. Istoria Bisericii, în cadrul istoriei generale, nu va fi o idilă - cum credeau poate unii dintre primii creştini - ci o luptă necurmată.

Mîntuitorul a descris în linii generale parcursul istoriei viitoare şi semnele care vor anticipa sfîrşitul, dar momentul sfîrşitului nu l-a fixat cronologic, declarînd că numai Tatăl ştie ziua aceea (Mc. 13, 22). „ Oricum s-ar explica această declaraţie a Fiului, rămîne incontestabil că aci se anunţă o anumită imposibilitate a proorocirii despre ziua sfîrşitului... Această imposibilitate poate avea diferite explicaţii : ea înseamnă sau că nu poate încăpea în conştiinţa umană empirică acest fapt transcendent sau că nu are omul trebuinţă de această cunoştinţă sau - şi această explicaţie e cea mai importantă - că sosirea sfîrşitului atîrnă şi de participarea şi lucrarea omului, îndeplinită pe baza libertăţii lui, care nu trebuie paralizată sau măcar afectată prin această cunoaştere netrebuincioasă şi nepotrivită cu puterea lui (la fel e ascunsă în necunoaştere şi moartea personală a omului)[1]. Din faptul că sfîrşitul nu poate fi ştiut, Scriptura scoate pentru oameni îndemnul : „ Drept aceea, priveghiaţi, că nu ştiţi în care ceas vine Stăpînul vostru " (Mt. 24, 42, 44; 25, 13).

---

1 S. Bulgakov, op. c. p. 455.

26 — Restaurarea omului — cd. 263

Participarea credincioşilor la opera de întindere a împărăţiei lui Dumnezeu, de înălţare a Bisericii, se face nu numai prin cuvînt, ci şi prin fapte. Cu cît sînt mai consistente faptele cu care contribuie cineva la înălţarea Bisericii, cu atît se va bucura în ziua Judecăţii de mai mare cinstire. Creşterea împărăţiei lui Dumnezeu este o operă comună a omenirii credincioase sub conducerea lui Iisus Hristos. „În perspectiva aceasta generală e cu neputinţă a înţelege « faptele » omeneşti, adică împărăţia cu Hristos sau participarea la slujirea Lui împărătească numai transcendent-eshatologic, ca o bază pentru « răsplată » sau, în general, pentru soarta personală a unuia sau altuia din suflete. Această participare înseamnă şi o contopire istoric-apocaliptică, socotindu-se ca fapte ale lui Dumnezeu pe pămînt şi în istorie printre oameni "[1]

„ După întrupare toată omenitatea neamului omenesc este a lui Hristos şi tot ce e bun în ea aparţine lui Hristos. El lucrează în omenire nu numai prin influenţa învăţăturii Lui şi a chipului Lui, prin puterea convingerii, ci şi Însuşi, prin puterea nemijlocită a Lui, prin oarecare silire internă, deoarece cel ce s-a botezat în Hristos, în Hristos s-a şi îmbrăcat (Gal. 3, 27) şi trăieşte în el Hristos (2, 20)... În măsura acestei împărăţiri a Lui peste şi prin oameni, e învinsă oarecum Înălţarea în sensul ei de depărtare a lui Hristos de lume, în care El totuşi, după făgăduinţa proprie, e prezent totdeauna, acum şi pururea ". (S. Bulgakov, p. 458).

S. Bulgakov merge şi mai departe, încadrînd în această lucrare a istoriei, condusă de Hristos, toată omenirea, chiar şi pe cei necredincioşi. Prin faptul că Hristos a luat nu o natură omenească individuală, ci natura umană în generalitatea ei, puterea Lui leagă la un loc omenirea şi toată istoria. „ De aceea, nu numai cei ce L-au cunoscut în viaţa Lui, ci şi cei ce nu L-au ştiut şi chiar cei ce-L neagă, sînt părtaşi de El şi supuşi Lui. Istoria omenirii după Hristos este nu numai istoria omenirii creştine, ci şi a omenităţii lui Hristos... Opera

1 S. Bulgakov, op. c. p. 458.

acestei omenităţi, contradictorie şi dezbinată, în sinteza ei se include în opera lui Hristos ". De aceea omenirea va fi judecată ca întreg, după neamuri, cu opera ei comună. „ Această împreună fiinţare şi lucrare cu Hristos nu desfiinţează libertatea personală a omului, nu face pe om unealtă oarbă. Totuşi, prin puterea Sa internă, omenitatea lui Hristos îl îndrumă pe fiecare pe căile sale şi integrează faptele lui în opera comună, pregătind prin ele calea către schimbarea la faţă a lumii sau către sfîrşitul acestui eon "[1].

La eventuala obiecţie că aceasta este o concepţie deterministă, care transformă puterea lui Hristos într-una naturală, S. Bulgakov observă că prin putere „ naturală " se poate înţelege un principiu fizic sau un principiu metafizic. El recunoaşte că Hristos lucrează şi ca un principiu metafizic, nu numai ca o persoană în relaţii cu alte persoane. Ca dovadă aduce învierea tuturor, chiar şi a celor ce n-au crezut în Hristos. Şi aceştia sînt determinaţi de puterea lui Hristos, de energia nouă adusă de El în lume. „ Toţi oamenii sînt supuşi învierii, indiferent de relaţia personală a fiecăruia cu Hristos ". „ Ei înviază nu în baza unui act creator al lui Dumnezeu Atotputernicul, ci în puterea *legăturii lor lăuntrice* cu Hristos, primul înviat din morţi, această legătură avînd totuşi, în cazul dat, *nu un caracter personal, ci unul natural* ".

Dar dacă înviază chiar şi necredincioşii pe temeiul unei legături lăuntrice cu Iisus Hristos, această legătură există de mai înainte, din cursul vieţii istorice. „ Dacă toată omenirea naturală înviază în Hristos, de ce nu ar putea fi legată cu El şi în viaţa ei istorică ? Pentru că viaţa, moartea şi învierea sînt unite între ele şi nu se poate reduce această legătură numai la înviere, în care caz aceasta ar fi un act extern, fără nici o bază internă în viaţa omenească legată cu Hristos, un *deus ex machina* ce se impune silnic naturii omeneşti "[2].

1 S. Bulgakov, op. c. p. 459.

2 S. Bulgakov, p. 460.

Viziunea aceasta globală a lui S. Bulgakov poate cuprinde în ea un adevăr numai într-o anumită interpretare. Legătura celor necredincioşi cu Iisus Hristos, deşi se întemeiază pe apropierea ontică, în baza identităţii de natură dintre ei şi Hristos, se actualizează prin elemente ce formează cuprinsul relaţiei personale. Apropierea lui Hristos o percep în oarecare mod şi necredincioşii, dacă nu altfel, măcar ca stăpînitoare prezentă în anumiţi semeni, ca un cuprins general al societăţii şi istoriei umane. Faţă de această prezenţă, ei iau însă atitudine duşmănoasă; oarecum,Hristos formează pentru ei un adversar personal. Dar adversitatea este şi ea o formă a legăturii între persoanele umane şi un factor ce determină comportarea lor şi cuprinsul viitoarei dezvoltări istorice. Omul învaţă de la cel pe care îl urăşte, e influenţat pozitiv în preocupările lui. Adversarii merg împreună în evoluţia conţinuturilor lor de viaţă. Combătîndu-se, îşi împrumută multe din preocupări şi probleme, numai că le dau alte răspunsuri. Aceleaşi conţinuturi sînt în amîndoi, numai că unul le vede într-un fel, iar celălalt exact în forma răsturnată. Progresul celor buni în înţelegerea Revelaţiei şi în trăirea ei este condiţionat chiar de progresul unei cugetări atee. Iar progresul ideologiei şi urii anticreştine e condiţionat chiar de creştinism.

*

Aplicînd la dezvoltarea concretă a vieţii istorice cele spuse în general despre conducerea lumii prin Iisus Hristos spre ţinta trasfigurării ei în uniunea eshatologică cu Dumnezeu şi ţinînd seama de distincţia amintită între funcţia împărătească a lui Dumnezeu,în calitate de Făcător şi Atotţiitor şi între această funcţie a Lui ca Mîntuitor, putem înţelege mai bine destinaţia istoriei şi amestecul diferitelor planuri care o constituie.

Ţinta supremă a istoriei este mîntuirea. Numai în lumina acestei ţinte are, dealtfel, istoria un sens.

În istorie se amestecă trei planuri ale realităţii. Este planul naturii sau al legilor fizice, planul relaţiilor juridice dintre oameni sau al ordinii sociale întruchipate în Stat şi planul comuniunii iubitoare cu Dumnezeu şi cu semenii sau al Bisericii. Primele două planuri sînt guvernate de Dumnezeu ca Atotţiitor. E ordinea legalităţii fizice şi

sociale care trebuie observată de orice om, dacă nu vrea să fie sfărîmat de reacţiunea ei. Istoria poate fi formată şi numai din aceste două planuri. Dar atunci n-are nici un sens. A trăi după legile naturii şi într-o ordine statală, încă nu înseamnă a trăi pentru un scop. Nici un om şi nici o colectivitate nu pot trăi cu gîndul că n-au alt rost decît să se conformeze ordinii naturii şi societăţii un număr de ani şi apoi să moară. De obicei, cînd nu se recunosc decît aceste două planuri ca factori constitutivi ai istoriei, e prezentată cultura ca scop al ei. Însă cultura este sau suma experienţelor şi concluziilor care privesc adaptarea omului la legalitatea naturii sau a legalităţii ei la necesităţile omului, împreună cu suma experienţelor şi încercărilor de reciprocă acomodare a oamenilor între ei pentru păstrarea ordinii sociale ca o condiţie elementară de viaţă sau suma străduniilor omului de a-şi lega soarta fiinţei proprii de valori ce trec marginile existenţei sale pămînteşti, proiectîndu-se în eternitate. În primul caz, cultura nu e decît o căutare a celei mai depline ordini şi, deci, nu are nici un scop care să depăşească simpla consumare a existenţei în cadrul acesteia. În al doilea, ea trădează năzuinţa omului de-a găsi un scop ordinii fizice şi morale, în care generaţii după generaţii sînt puse să trăiască.

Cînd cultura s-ar mărgini numai la preocupările primului caz, oricît s-ar modifica istoria de la un timp la altul, ea ar fi concepută ca avînd un caracter static. Ar fi deci la locul ei întrebarea : de ce se mai continuă şirul generaţiilor ?

Cum însă cultura este socotită mai degrabă ca produsul dorului omenesc de-a lega fiinţa de valori şi realităţi eterne, dacă n-ar exista nici o posibilitate de împlinire a acestui dor, omul s-ar dovedi robul unei iluzii şi atunci şi cultura pe care o creează el ar avea tot numai o substanţă şi o eternitate iluzorie. Trăirea în legalitatea fizică şi socială n-ar avea nici în al doilea caz un scop, decît cel mult unul iluzoriu.

Istoria, însă, nu poate fi concepută fără un scop real. E prea puternică tensiunea finalistă din ea, prea dominantă tendinţa spre un scop în orice om şi orice colectivitate, ca să nu existe alt sfîrşit decît

prăbuşirea rînd pe rînd a fiecărei generaţii în ţărînă, după o scurtă trăire în legalitatea naturii şi a Statului.

Scopul istoriei este arătat în al treilea plan al ei, superior celor două împărăţii ale legalităţii, în împărăţia harului conducătoare spre viaţa eternă. Propriu-zis, primele două planuri formează un întreg, faţă de care cel de-al treilea se deosebeşte radical. Faţă în faţă stau împărăţia legii şi împărăţia spiritului sau a harului dumnezeiesc. Prima e guvernată de Dumnezeu ca Atotţiitor, a doua de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Mîntuitorul.

Dumnezeu n-a făcut pe oameni să-i îngroape rînd pe rînd în baza unei legi implacabile. Acesta nu-i un scop al istoriei. El i-a făcut pentru a-i creşte la capacitatea de comuniune eternă cu Sine şi între ei. Rînduiala naturii şi ordinea socială a creat-o numai ca un teren, în care oamenii să crească spre această comuniune eternă. Dacă ei s-ar fi înălţat spre această destinaţie, ordinea s-ar fi absorbit în fiinţa lor, căci ea însăşi îi împinge în acea direcţie. Dar neprimind să se înalţe spre comuniune, e pericol să cadă şi din ordine, ajung în conflict şi cu ea. Dar ea reacţionează, impunîndu-li-se ca un regim de silă şi, pînă la urmă, sfărîmîndu-i ca pe unii ce continuu se izbesc în ea.

O istorie combinată numai din ordinea naturii şi a Statului este astfel nu numai fără nici un scop, ci opusă scopului şi, deci, anormală. Dumnezeu nu o poate îngădui ca o formă definitivă, ci, după căderea omenirii în păcat, pregăteşte din nou întemeierea unei împărăţii a harului. Istoria însăşi în această stare căzută tînjeşte după umplerea ei cu Revelaţia şi cu puterile dumnezeieşti, care să-i lumineze cărarea şi să-i ajute să tindă spre scopul cel adevărat.

Biserica, întemeiată de Dumnezeu cel apropiat de oameni, este împărăţia harului, în care omul e ridicat la comuniune cu Dumnezeu şi,prin aceasta,e destinat unei vieţi veşnice şi fericite. Orice om ridicat în cadrul ei s-a mîntuit de inutilitatea unei vieţi sfîrşite în moarte, ca una ce e trăită numai pe planul legalităţii fizice şi sociale. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi înălţat la dreapta Tatălui conduce această ridicare a oamenilor în planul Bisericii, al mîntuirii prin comuniune cu Sine. Acesta e adevăratul scop al istoriei. Iar această

lucrare a lui Iisus Hristos e conducerea propriu-zisă a lumii. La ea participă omenitatea noastră asumată de Fiul lui Dumnezeu şi participăm şi noi cu toţii prin libertatea noastră şi prin puterea lui Iisus Hristos din noi. Pentru eficacitatea acestei lucrări s-a instaurat metoda cea nouă la cîrma lumii, pe tronul dumnezeiesc.

Ea nu e însă atît de nouă încît să fie opusă fiinţei lui Dumnezeu. Aceasta a fost de la început intenţia lui Dumnezeu cu privire la lume. Dumnezeu este în adîncul Său dragoste şi voinţă de comuniune.

Dar această intenţie nu exclude funcţia Sa susţinătoare de lume, prin conservarea legalităţii fizice şi sociale. Aceasta e mai puţinul cuprins în mai mult. În regimul de dragoste, legalitatea nu e desfiinţată nici în lucrarea guvernatoare a lui Dumnezeu, nici în viaţa omului. Dar e absorbită, încît inşii intraţi în comuniune nu o mai constată ca ceva stingheritor, iar Iisus Hristos nu mai face de ea o aplicaţie pedepsitoare. Legalitatea devine o respiraţie în substratul fiinţei, nu mai e o metodă aparte şi un obiect de preocupare specială.

Pînă cînd nu intră însă toţi oamneii în relaţia de comuniune deplină cu Dumnezeu, în zona spirituală a Bisericii, pe tronul lumii trebuie să existe şi forma guvernatoare a legalităţii privită în sine şi cu aplicaţie pedepsitoare. Ea nu e folosită împotriva metodei iubitoare a lui Iisus Hristos, ci în favorul ei, Tatăl contribuie ca lumea să fie supusă sub autoritatea Fiului. Legalitatea fizică şi statală trebuie menţinută cu puterea împotriva celor ce, refuzînd comuniunea, tind şi spre dezordine. Şi chiar pentru uşurarea eventualei lor răzgîndiri ulterioare, dat fiind că şi experienţele amare adunate prin conflictul cu ordinea pot fi un stimulent la reculegere, un pedagog spre învăţătorul adevărat, Iisus Hristos.

Propriu-zis, şi metoda aceasta are în ultima analiză tot scopul mîntuirii lumii. Dar, deşi e necesară spre acest scop pînă la un punct, nu-l poate înfăptui prin ea însăşi.

Astfel, Biserica este scopul istoriei. Absorbirea rînd pe rînd a oamenilor în ea, pentru a-i trece în veşnicia comuniunii fericite, este ţinta întregii vieţi pămînteşti. Aceasta nu înseamnă că Statul nu e necesar. Dar e necesar ca o precondiţie pentru Biserică. Biserica nu

va nega niciodată legitimitatea Statului şi nu-l va combate ca atare, dar se va sili să facă din fiecare cetăţean al lui un membru al ei de o astfel de puritate şi înălţare spirituală, încît să împlinească ca o poruncă internă, minimă pentru el, tot ce legiferează Statul pentru buna convieţuire a cetăţenilor. Astfel, într-un anumit sens, Biserica e necesară Statului şi ea-i creşte pe cei mai buni cetăţeni ai lui. Desigur, însă, că nici Statul nu trebuie să uite de rostul lui de-a fi precondiţiune pentru mîntuirea oamenilor, deci de-a nu-i împiedica să-şi caute mîntuirea prin credinţa în Dumnezeu şi de-a nu stingheri Biserica în lucrarea ei mîntuitoare.

Biserica nu va spune niciodată vreun cuvînt împotriva Statului, în principiu. Dar va căuta să ridice pe orice om la o astfel de stare, încît pentru el Statul să fie oarecum depăşit, să împlinească fără sila Statului, ca un minimum, tot ce poate cere el.

Cînd toţi oamenii ar ajunge la această stare, devenind membrii desăvîrşiţi ai Bisericii, purificaţi total de păcat şi la o capacitate de comuniune deplină cu Dumnezeu şi între ei, Statul ar dispare de la sine, nu ca desfiinţat prin propagandă sau combatere externă, ci absorbit cu fiinţa lui, care e ordinea echitabilă, în fiinţa Bisericii.

Dar pe pămînt nu se va ajunge niciodată la o astfel de stare. Chiar dacă toţi oamenii ar deveni creştini, înşişi creştinii ca oameni pămînteşti trec prin diferite faze ale vieţii, care atestă nedesăvîrşirea lor. Toţi avem lipsă de Stat, chiar dacă sîntem şi în Biserică. Amîndouă aceste ordini de viaţă ne ajută, Statul prin silă, Biserica prin har, să ne menţinem şi să progresăm în desăvîrşire.

În lumina scopului reprezentat în istorie de Biserică, putem înţelege istoria nu numai dacă o privim ca o arie, în care fiecare generaţie îşi poate cîştiga mîntuirea, ci şi ca un întreg ce realizează ca atare un sens. La întrebarea de ce se continuă istoria şi pînă cînd?, putem avea acum şi un alt răspuns decît acela că Dumnezeu n-a terminat cu aducerea la exitenţă a tuturor feţelor şi că ea se va sfîrşi cînd Dumnezeu va fi turnat pe lume pe toţi oamenii ce-a hotărît să-i creeze.

Istoria se continuă pînă cînd se înfăptuieşte deplin, pe lîngă mîntuirea unor inşi din atîtea generaţii de oameni, sensul ei sau pînă

cînd mai e în stare să servească scopului de a fi arenă pe care oamenii îşi pot cîştiga mîntuirea. Se pare că aceste două răspunsuri stau într-o strînsă legătură.

Sensul general al istoriei trebuie să fie o cît mai deplină lămurire, verificare şi încadrare în experienţa universal-umană a adevărului Revelaţiei, care nu este altceva decît manifestarea lui Dumnezeu către oameni ca subiect de comuniune cu chemarea spre comuniune. Iar aceasta înseamnă tocmai împlinirea spirituală a omenirii. În toate generaţiile, începînd de la Iisus Hristos, se află o mare mulţime de inşi ce trăăiesc cu certitudinea absolută în revelarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos şi în comuniunea înfiinţată între ei ca aflători pe pămînt şi El ca şezînd de-a dreapta Tatălui. Şi în această credinţă a lor, care exprimă realitatea de fapt, se mîntuiesc. Dar cu cît trăiesc în epoci mai timpurii, cu atît credinţa lor, deşi de caracter absolut, e mai puţin amplificată ca lumină care, dezvoltată paralel cu experienţa generaţiilor şi cu explorarea Universului fizic şi sufletesc, să fi devenit o încoronare a unei înţelegeri maxime, verificată ea însăşi de necesitatea cu care se cere după ea suma experienţei şi înţelegerii umane. Am văzut că o parte din cultura umană e suma mereu sporită a cunoaşterii naturii pentru necesităţi de adaptare şi a legilor de convieţuire omenească pentru aceleaşi necesităţi. O altă parte este tot ce adaugă spiritul omului în efortul de depăşire a timpului. Toată această cultură se cere vag dar intens după adevărul comuniunii omului cu Dumnezeu, ca după o împlinire, fără ca să poată singură produce siguranţa acestei comuniuni şi stabili modul ideal al ei. Revelaţiunea divină, coborîtă în albia spiritului omenesc, se luminează paralel cu înmulţirea experienţei omului despre sine însuşi şi despre lume şi apare tot mai mult ca o încoronare a acestei experienţe, devenind partea cea mai importantă a culturii omeneşti. Azi, mai mult ca acum cîteva sute de ani, adevărul Revelaţiei în Hristos, fără a se schimba, este înţeles într-un mod mai profund, mai amplu, pus într-o legătură cu tot sporul de cunoaştere a naturii şi a omului realizat în acest răstimp, impus de acest spor, verificat prin el şi, la rîndul său, luminîndu-l.

Nu e vorba în ceea ce spunem de un progres al culturii, luată în înţeles obiectiv, sau ca chestiune de cunoaştere, ci de stări totale de conştiinţă în inşii care cred. Credincioşii de după sute sau mii de ani, deşi cred în acelaşi adevăr unic al Revelaţiei, cu aceeaşi certitudine absolută, în conştiinţa lor acest adevăr confirmă şi încoronează - fiind în acelaşi timp confirmat şi luminat - o experienţă umană mai vastă, mai adîncită.

Dumnezeu vrea ca adevărul său revelat să ajungă a fi înţeles şi trăit în toată amploarea şi adîncimea, pe care asocierea cu experienţa şi cunoaşterea acestei lumi, în care vieţuim, o poate prilejui. Tot ce ne poate oferi această lume ca maximă cunoaştere şi făptuire trebuie făcut mediu pe care şi prin care să se proiecteze tot mai amplu lumina Revelaţiei.

S-a afirmat că nu există un progres spiritual al umanităţii, căci fiecare timp descoperă un alt aspect al realităţii numai cu sacrificarea unei capacităţi spirituale anterioare. Omenirea n-a descoperit ordinea mecanică a Universului cu toate legile lui, decît pierzîndu-şi capacitatea de a vedea că în Univers nu există numai o ordine mecanică, ci şi una biologică şi alta spirituală, care ascultă de alte legi[1]. Dar, chiar dacă linia progresului nu e continuă şi nu îşi înscrie traseul - oarecum filogenetic - în toate conştiinţele, un progres tot există. După epoca mecanicistă trecută, noi stăm la începutul uneia care pare a avea capacitatea să sintetizeze perspectiva mecanicistă cu cea biologică şi spiritualistă.

Orice viziune a lumii din timpurile trecute determină sau intră, ca într-o sinteză mai largă, în viziunile viitoare, chiar dacă nu în epoca imedediat următoare.

1 Prof. Dr. med. K.v. Neergard, Die Aufgabe des 20 Jahrhundertes, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1940.

Mai mult chiar, orice icoană individuală despre lume influenţează icoanele semenilor, care, la rîndul, lor o influenţează pe a mea.

Viziunea lumii şi a vieţii depinde de perspectiva în care sîntem aşezaţi fiecare după timp, loc şi configuraţia spiritual-corporală[1]. Viziunea aceasta se modifică cu fiecare nou element de cunoaştere, de experienţă, de absorbire a altor viziuni. Conţinuturile mele spirituale se orînduiesc altfel, se stabilesc între ele relaţii noi, se lărgeşte orizontul în total, ajunge alt punct în centru, cade lumină nouă pe colţuri mai periferice şi razele ei modifică vederea întregului[2]. Fiecare din aceste viziuni individuale şi colective, ce se modifică cu timpul, cuprinde un aspect al lumii, înţelegînd lumea nu ca entitate obiectivă, cum nu poate exista, ci ca o relaţie între eu, lume şi semeni.

Fiecare din ele cuprinde un adevăr şi, întrucît determină pe cele viitoare şi se absoarbe în ele, chipul lumii devine tot mai adecvat cu realitatea complexă, care prin aceasta şi ea e creată mai departe. Dacă după un timp o viziune nu mai pare adevărată, să nu uităm că ea a condiţionat adevărul cel nou sau s-a absorbit în el. Fiecare om lasă o linie în desenul mare care se construieşte de toată omenirea,

1 Karl Heim, în Glaubensgewissheit 1923 şi Glaube und Denken, 1934, vol. I. p. 90, urm., ţinînd seama şi de teoria relativităţii, socoteşte că orice chip al lumii depinde de un „ centru perspectivist " (perspectivische Mitte), care nu e altceva decît „ eul " aflător mereu într-un punct al spaţiului şi al timpului (chiar dacă i se pare că nu schimbă spaţiul, tot îl schimbă, căci şi spaţiul curge cu timpul, formînd cu timpul şi cu conţinutul din ele un întreg în devenire continuă, după teoria relativităţii).

2 Louis Lavelle, De l'Acte, p. 46 „ Et tout résultat nouveau que j'obtiens change tous les autres, j'obtiens des rapprochements imprévus. Il n'y a pas jusqu'à mon point de départ même qui ne me paraisse chaque fois nouveau. Dès lors il est impossible que mes connaissances puissent s'accroître réguliément selon une droite; elles forment au contraire une solidarité circulaire qui ne comporte aucun premier commencement ". După Simon Frank, orice conţinut nou determinat din unitatea Totului determină mai exact conţinuturile determinate mai înainte, deoarece determinarea unui conţinut constă în stabilirea raporturilor cu cît mai multe părţi din Unul, pe care îl cunoaştem în diferite grade în tot momentul (La connaissance et l'être, Paris, Aubier, p. 207 et passim).

respectiv în silința comună de-a se apropia prin cunoaștere de lumea reală, dar și de-a duce mai departe crearea ei[1].

Dar raporturile insului cu lumea nu au alt scop, decît de-a se realiza pe sine însuși. Astfel, fiecare transmițînd perspectiva sa altuia, contribuie la realizarea aceluia.

Perspectiva fiecăruia se îmbogățește cu a tuturor. Toate conștiințele cresc solidar și sporesc în solidaritate cunoașterea creațiunii și creațiunea însăși.[2]

Iată un alt motiv pentru care fiecare ins va fi făcut la judecata din urmă responsabil pentru dezvoltarea întregii omeniri. Răspunderea aceasta pentru întreg o simțim, de altfel, fiecare în sînul conștiinței noastre[3].

---

1 Louis Lavelle, op. c. p. 43: „ Ma vie trace en lui (dans l'univers) un sillon qui est nouveau par rapport à moi, mais qui est éternel par rapport à lui ". „ Car, par rapport au système, tout être qui vit a une position unique et privilegiée, de telle sorte que sa perspective sur le monde ne vaut que pour lui seul : elle est, dans un système commun à tous, un système qui n'est connu que de lui. D'autre part, son existence tout entière, e une suite de rencontres; mais chaque rencontre est transformée pour lui en occasion, de telle sorte que le monde reçoit pour lui une signification spirituelle et personelle que le système même ne reussira point à traduire... C'est dire que, si nous restons toujour en contact avec le réel, nous découvrons succesivement des vérités qui s'ajoutent. Ainsi doit se former sans que l'on ait voulu un système qui est celui des choses elles-mêmes... ", p. 47.

2 „ Chaque conscience a besoin de toutes les autres pour la soutenir. Et si l'on voulait dire qu'il suffit qu'elle reste en rapport avec l'infinité même de l'acte où elle puisse dans un dialogue solitaire, on montrairait que les autres consciences sont précisément pour elle les médiatrices grâce auxquelles elle entre en communication avec lui d'une manière de plus en plus profonde, par une série indéfinie de suggestions et d'épreuves qui mettent sans cesse en jeu des formes nouvelles de participation ", (p. 185).

3 „ Notre responsabilité à l'égard de l'étre total est une témoignage en faveur de son unité; il n'y a point d'être particulier qui ne se sente compatible de l'univers entier; il sent qu'il doit prendre en main la charge même de la création " (p. 90). „ Le moindre de nos gestes ébranle le monde: il est solidaire de tous les mouvements qui le remplissent ", p. 89. „ Tous les gestes que nous faisons modèlent tour à tour toutes les formes du réel, les multiplient, les transforment et prennent leur part de responsabilité dans l'acte même qui les a créés ", p. 91.

Dar în procesul acesta de creștere a conștiințelor prin lărgirea și adîncirea perspectivelor asupra vieții și prin sporirea creațiunii, factorul central este Revelațiunea divină. La lumina ei se limpezește existența și adevărul ei îl verifică și-l adîncesc străduințele de cunoaștere ale omenirii. Revelațiunea este factorul principal care îndeamnă conștiințele la continuarea creării lumii pe linia ascendentă, indicată de sensul ei, căci ea determină pe oameni la o activare nobilă, la crearea relațiilor de iubire și de dreptate în lume.

S-ar putea spune că lumea se va sfîrși, deci, atunci cînd se vor fi epuizat nu numai posibilitățile de aprofundare a sensului lumii în lumina Revelațiunii și viceversa, ci și posibilitățile de adecvare a lumii la idealurile cuprinse în Revelațiune.

Omenirea, care va continua dincolo de istorie, trebuie să ducă cu sine o conștiință, în care lumina înțelegerii și modul trăirii adevărului revelat să fi ajuns la amploarea maximă pe care a putut-o ocaziona trăirea ei în istorie. S-ar putea spune că numai oamenii din urmă vor duce o astfel de conștiință și, prin urmare, ei vor avea o situație mai bună în existența care va continua, deși nu e un merit personal dacă au trăit mai tîrziu. Dar între generațiile de oameni există o strînsă solidaritate. Precum de la generațiile anterioare cele ulterioare își primesc credința și temeiurile de experiență și cunoaștere proprie, la fel sporul lor de înțelegere se va împărtăși tuturor generațiilor anterioare, prin comuniunea în care vor fi chemați toți oamenii la judecata din urmă și după aceea. Toate generațiile anterioare au contribuit la producerea acestui spor; toate trebuie să aibă parte de el.

Am amintit în alt loc că judecata universală de la sfîrșit se deosebește de judecata particulară, ce se face cu fiecare om cînd moare, prin aceea că și fericirea și pedeapsa vor fi mai mari. Aceasta e doctrina Bisericii ortodoxe, spre deosebire de cea a Bisericii catolice, care afirmă că judecata universală nu va mai aduce nimic nou, ea fiind o simplă festivitate de încheiere a istoriei. Doctrina ortodoxă se vădește ca cea mai conformă cu solidaritatea omenirii și cu unitatea istoriei.

După cum am remarcat într-un capitol anterior[1], vrednicia sau ticăloşia omului nu se descopera în deplinătatea ei decît după ce cuvintele şi faptele lui îşi arată toate roadele în urmaşi. Dumnezeu le cunoaşte dinainte şi deci ar putea judeca drept chiar la moartea fiecăruia. Dar judecata divină e dreaptă nu numai întrucît se reazemă pe autoritatea lui Dumnezeu, ci întrucît se impune şi conştiinţei omului ca atare, încît el însuşi să vadă că nu a fost nedreptăţit. Omul însuşi trebuie să-şi contemple toate faptele sale şi urmările lor. Dar omul, nefiind înzestrat cu preştiinţă, nu poate vedea aceste urmări decît după ce s-a consumat şi viaţa urmaşilor săi. Viaţa acestora nu e descoperită însă în toată deplinătatea decît după ce se văd, la rîndul lor, urmările faptelor lor şi aşa mai departe. Numai la judecata din urmă, unde se vor prezenta toţi oamenii şi se va stabili pentru fiecare ce e influenţă de la alţii şi ce e contribuţie proprie, se va putea rosti judecata cea deplin dreaptă. Omenirea este, în fond, o unitate multiplă, legată prin tot felul de fire.

Aşadar, antecesorii vor fi judecaţi şi pentru ce a rodit bine şi pentru ce a rodit rău viaţa şi strădania lor în conştiinţa urmaşilor. Dar o rodire bună în urmaşi este amplificarea înţelegerii Revelaţiei divine. De ea încă se vor împărtăşi antecesorii. Prin urmare, şi din acest punct de vedere, judecata din urmă va fi nu numai o rostire asupra fiecărui ins luat aparte, ci şi o judecată asupra rezultatului total al strădaniilor omenirii în cursul istoriei.

În lumina acestor gînduri dogma Bisericii despre contribuţia pe care o pot aduce cei vii, adică urmaşii, pentru uşurarea sorţii celor morţi, prin rugăciuni şi milostenie, capătă un înţeles lărgit. Prin rugăciunile şi milostenia noastră pentru înaintaşi se amplifică şi înalţă conştiinţa noastră creştină, devenind factor de determinare în aceeaşi direcţie pentru urmaşii noştri şi, în acelaşi timp, arătînd ca bune roadele influenţei ce-au avut-o înaintaşii asupra noastră[2].

1 P. 361 - 362.

2 Desigur, nu afirmăm că sensul rugăciunilor pentru morţi se epuizează în aceasta. Rostul lor de înduioşare a lui Dumnezeu cel milostiv, prin arătarea solidarităţii noastre

Numai în această viziune a istoriei cultura dobîndeşte un rost important. În asociere cu credinţa, ea determină starea de conştiinţă cu care omenirea trece să-şi continue existenţa de după moarte. Dacă nu există o viaţă dincolo de mormînt, cultura nu mai are nici un rost. Dacă odată şi odată omenirea va dispare total şi peste tot nu va exista nici o conştiinţă care să evalueze cultura omenească şi să aibă bucurie de ea, care să se fi lărgit şi înălţat prin ea pentru vecie, ce importanţă mai poate avea ?

Cultura are însemnătate numai dacă omenirea trece din istorie într-o viaţă eternă şi duce cu ea rezultatul total al strădaniei spirituale de aici.

Dar de viaţa fericită a comuniunii eterne cu Dumnezeu nu au parte decît aceia care au devenit capabili de ea prin credinţa şi iubirea de Dumnezeu şi de oameni în viaţa de aici.

Numai în asociaţie cu această credinţă şi servind-o, cultura a servit la luminarea celor mai adînci taine ale existenţei. Fără credinţă şi iubire, cultura e oarbă şi orbi sînt şi cei ce trec numai cu ea din viaţa de aici.

După aceste consideraţii e momentul să ne întrebăm : cînd se va termina istoria ? Nu poate fi vorba de determinarea momentului în care se va termina, căci acesta trebuie să rămînă ascuns omului, ci de precizarea modului în care se va împlini rostul ei. Desigur, Dumnezeu ar putea pune capăt istoriei oricînd l-ar fi voia, fără să aştepte o împlinire a rostului ei, dar întrucît Dumnezeu, de obicei, face ca lucrarea voii Sale să apară şi ca un efect al dezvoltării fireşti a

în dragoste, rămîne. E poate nimerit să amintim aci de teoria lui N. Feodorov (1828 - 1903), care în scrierea lui „ Filosofia operei comune " susţine că noi putem învia strămoşii, dar nu prin rugăciune şi milostenie, ci prin ştiinţă şi tehnică, deoarece odată şi odată ştiinţa va ajunge - prin lucrarea comună a oamenilor - la stadiul să poată aduna energiile strămoşilor din spaţiul cosmic şi să le concentreze din nou în trupurile lor. Prin ştiinţă şi industrie omenirea poate face orice din lume, căci ea n-a fost creată de Dumnezeu în anumite cadre, ci ca un material al tuturor posibilităţilor. N. Feodorov se vădeşte mai mult un antecesor al bolşevicilor, decît ca un gînditor creştin. Vezi despre el : Prot. G. Florovschi, Puti ruscago Bogoslovia, Paris, 1937, p. 322, urm.

lucrărilor omeneşti, sfîrşitul istoriei e foarte probabil să însemne şi un sfîrşit al posibilităţilor ei. Este, deci, de crezut că istoria se va sfîrşi atunci cînd vieţuirea în ea nu va mai putea oferi nimic, fie pentru că s-au epuizat toate posibilităţile de înmulţire a cunoaşterii lumii şi de tot mai nobilă comportare a omului în acest cadru mărginit, fie pentru că, printr-o tot mai grozavă decădere păcătoasă a celei mai mari părţi din oameni, ordinea nu va mai putea fi restabilită şi o dezordine tot mai prelungită va face imposibilă continuarea unui astfel de progres.

Apocalipsa mare şi mică, precum şi experienţa de pînă acum a omenirii, pledează pentru o împreunare a acestor două cauze, în sensul că din ce va trece timpul, lupta între Hristos şi Satana şi între adepţii Celui dintîi şi slujitorii celui din urmă va deveni tot mai radicală, tot mai înverşunată, pînă la dezlegarea ei în favoarea lui Iisus Hristos[1].

Desigur, istoria nu va trece în mod continuativ în eshatologie. „ Eshatologia presupune o întrerupere, un transcens, în aceasta stă ideea sfîrşitului. Totuşi, potrivit Apocalipsei evanghelice, ca şi Apocalipsei lui Ioan, lumea trebuie să ajungă coaptă pentru sfîrşit şi istoria se termină lăuntric, cînd şi-a împlinit opera ei "[2]. Sfîrşitul nu vine ca un *Deus ex machina*. „ Dar opera istoriei nu este numai o sumă algebrică a unui şir nesfîrşit de opere ale persoanelor izolate în haoticitatea lor întîmplătoare, ci un întreg pozitiv, înlănţuit după o

1 A se vedea în Fr. Buri, op. c. p. 84-5, idei asemănătoare despre progresul lumii în bine, dar şi despre creşterea paralelă a răului, în aşa-zisa teologie a istoriei mîntuirii (Heilgeschichte), reprezentată de M. Kähler, A. Schlatter şi W. Koepp. Opera lui H.W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, e o încercare de-a întemeia teologic-sistematic această concepţie şi de-a demonstra filosofic posibilitatea trecerii timpului în eternitate (die Möglichkeit eines Übergangs der Zeit in die Ewigkeit resp. des Eintritts des Ewigen in die Zeit). „ Die Halbzeitlichkeit der abgefallenen und sündigen Kreatur mündet Kraft. Gottes wundermächtiger Gegenwart ein in die Herzlichkeit der Vollzeitlichkeit ", zice Schmidt, p. 309 sau: „ Das Heilsgeschichte besteht darum das dass Göttlich-Vollzeitlichkeit immer mehr die verhüllenden Momente seiner Offenbarung ausscheidet, bis zuletzt mit der Parusie des Christus das zeit-immanente Ewige alle Zürückhaltung innerhalb des Offenbarungsvollzugs fallen lässt und sein ungebrochenes Wesen eindeutig veranschaulicht ", p. 321.

2 S. Bulgakov, p. 461.

lege organică şi această lege este Hristos, « prin care sînt toate şi noi prin El » (I. Cor. 8, 6). Cu alte cuvinte, în istoria omenirii după întrupare, cu toată fervoarea luptei dintre lumină şi întuneric, dintre creştinism şi anticreştinism, cu toată aspra ei antiteză dialectică, se lucrează opera lui Hristos şi rătăcesc aceia care, cu atenţia absorbită numai de momentele singulare ale tragediei istorice, de antagonismele ei, o văd în totalitatea ei numai sub înfăţişare de Antichrist, de decădere generală şi depravare, reducînd-o, dacă nu la un zero, la o mărime negativă. În orice caz, nu acesta e conţinutul Apocalipsei cu figurile ei despre tragicul antagonism, ci şi biruinţele şi înstăpînirea lui Hristos pe pămînt, după prima înviere, ca şi coborîrea cetăţii cereşti la sfîrşit "[1].

Pentru Bulgakov dezvoltarea istoriei ar culmina, pare-se, într-o perfecţionare a întregului sistem creaţional, în aşa fel încît sfîrşitul să nu însemne altceva decît o transpunere a lui în formă transfigurată pe un plan transcendent, într-o comuniune deplin reabilitată a lumii cu Dumnezeu, într-o refacere a chipului sofianic al creaţiunii.

Lumea s-ar sfîrşi, deci, cînd ar ajunge la capăt desfăşurarea posibilităţilor ei de perfecţiune sub conducerea lui Iisus Hristos, în cadrul acestei ordini.

Problema celor necredincioşi nu e pusă cu acuitate la el. Întrebarea: ce se va întîmpla cu ei la sfîrşit? nu obvine deloc în cartea lui.

Dar viziunea deplinei maturizări a lumii pentru transfigurarea ei în uniunea veşnică cu Dumnezeu, trebuie completată cu viziunea ultimei dezvoltări a răului din ea în aşa măsură încît să fie copt pentru judecata ultimă şi pentru osîndirea veşnică. „ Ideea judecăţii ar fi nedeplină dacă nu ar fi legată cu ea totodată noţiunea *unei desăvîrşiri a răului* şi a îndreptăţirii osîndirii lui prin a doua venire a Domnului "[2].

1 S. Bulgakov, p. cit.

2 W. Küneth, Die Telogie der Auferstehung, p. 259. „ Der Gerichtsgedanke wäre unvollständing wenn nicht zugleich mit ihm der Begriff einer Vollendung des Bösen und seines Gerichtetwerdens in der Parusie verbunden ist ".

27 -- Restaurarea omului — cd. 263

Desigur, voința rea a Satanei, luată în sine, e coaptă oricînd pentru osînda veșnică (die Reife des satanischen Willens). Dar aici e vorba despre ajungerea la acest stadiu a omenirii dușmane a lui Dumnezeu, despre ultima rodire a voinței satanice, prin influènța ei asupra oamenilor.

Sfîrșitul lumii și judecata din urmă vor fi aduse și de o astfel de dezvoltare și împietrire în rău a unei părți a omenirii, încît, pe de o parte, să nu mai încapă nici o nădejde de îndreptare a ei, iar pe de alta, osînda ei veșnică să fie deplin întemeiată. Noi nici nu ne putem închipui acel grad de înverșunare împotriva lui Dumnezeu și de învîrtoșare în ea. De aceea, ne e greu să înțelegem osînda veșnică. Învîrtoșarea unei părți a omenirii în rău trebuie să ajungă acea măsură satanică, încît să nu se mai poată face nimic pentru îndreptarea ei, moartea spirituală a iadului nemaifiind decît o consecință organică.

Starea aceea va face cu neputință viețuirea celor credincioși pe pămînt. Încît desăvîrșirea celor buni va echivala cu capacitatea fiecăruia de-a primi moartea de martir, iar desăvîrșirea răului, cu neîngăduirea absolută a existenței celor credincioși. Lumea își va fi desfășurat astfel la maximum posibilitățile sale în amîndouă direcțiile[1]. Nu numai pozitiv, ci și negativ contribuie oamenii la

1 Wilhelm Koepp, în „ Die Welt der Ewigkeit ", Berlin-Lichterfelde, Edwin Runge-Verlag, 1921, crede că precum individul moare de bătrînețe, așa și omenirea ca întreg se va sfîrși prin îmbătrînire. Îmbătrînirea insului înseamnă nu numai o epuizare și anchilozare fizică, ci și o „ învîrtoșare a puterii vitale creatoare și o mecanizare a personalității ", omul nemaifiind capabil de nimic nou. Dar omul credincios, care gustă anticipat viața infinită a veșniciei, nu îmbătrînește cu sufletul, ci viața lui se înnoiește interior continuu. Moartea este pentru el, de aceea, nu o sleire a vitalității lui spirituale, ci o trecere la „ tinerețea veșnică ", plină, nestingherită de nimic (p. 32). Așa va fi și cu omenirea ca întreg. Ideea unui progres fără sfîrșit al omenirii a început să fie socotită de cugetarea mai nouă o utopie. Se vorbește de copilăria, de tinerețea, de bătrînețea și moartea culturilor (Oswald Spengler). Dar precum îmbătrînesc culturile, e extrem probabil că va îmbătrîni și omenirea îndeobște. Noi am putea adăuga că mijloacele rapide de propagare a ideilor în păturile largi, adică tehnica, grăbesc procesul de îmbătrînire a omenirii, de dezabuzare a ei. După ce vor fi scoase și popoarele de culoare din starea de natură prin mijloacele de civilizare rapidă ale tehnicii, ce rezerve de tinerețe va mai avea omenirea ? Starea de bătrînețe a omenirii o descrie Koepp prin

aducerea sfîrșitului. În popor trăiește foarte mult această a doua idee, manifestată în gîndul că odată și odată Dumnezeu nu va mai răbda omenirea înrăită. Lumea se va sfîrși astfel nu printr-o intervenție neîntemeiată a lui Dumnezeu, ci prin faptul că oamenii vor impune sfîrșitul, făcînd din lume o arenă de continuă sfîșiere, îndeosebi a celor buni[1].

analogie cu bătrînețea individului și, mai ales, după exemplul atîtor culturi istorice, care au îmbătrînit și au murit : „ totul va fi senil, obosit, dezabuzat, mecanizat, învîrtoșat, pură civilizație, viață epuizată, exterioară, fără suflet... o viață de orgii cu iluzia de întinerire, atașare la lume, amoralism total, un prețiosism împreunat cu descătușarea oricărei patimi bestiale; un scepticism și un pesimism disperat în fața neputinței omenești de-a reface vigoarea spirituală a omenirii " (p. 35). Nu va însemna aceasta și o îmbătrînire a celor ce cred ? Koepp răspunde negativ. El indică exemplul grupărilor care, în mijlocul unor culturi ce dispăreau, manifestau cea mai puternică vitalitate spirituală, de pildă, creștinismul la apariția lui în Palestina și Asia Mică sau exemplele din viața individuală, care ne arată inși ce nu sînt supuși legii generale de îmbătrînire spirituală. Comunitatea creștină va spori în trăirea creștină, va atinge culmile cele mai înalte, pe măsură ce omenirea, în general, se va depărta de Dumnezeu și va persecuta credința. „ La sfîrșit, cînd omenirea se va apropia de moarte, lumea celor fără Dumnezeu își va aduna toată puterea muribundă spre o ultimă adorare a imanentului și spre o prigonire radicală a tot ce e divin și etern. Și astfel, soarta ultimă a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt va fi : în afară vrăjmășie și persecuție cum nu a mai fost, iar înăuntrul și în mijlocul acestei persecuții, dragostea arzătoare cu atît mai mare a unei epoci ioaneice ", (p. 38).

1 Chiar S. Bulgakov, care vorbește atît de accentuat de dezvoltarea lumii după un plan mai presus de oameni, afirmă în unele locuri că sfîrșitul lumii depinde și de ei. Oamenii îl pot grăbi sau întîrzia. „ A doua venire a lui Hristos nu este numai un act unilateral, ci bilateral, cum a fost și prima venire. Trebuie să vină pentru ea timpul. Iar acest timp, împreună cu alte condiții, se determină și prin libertatea omenească. În **atîrnare de aceasta** timpul se poate scurta sau lungi, deși aceasta la porunca lui Dumnezeu, care stabilește timpurile și sorocurile. În acest sens, a doua venire apare nu numai ca o faptă dumnezeiască, ci și ca operă omenească, ce se săvîrșește pe căile istoriei " (p. 464). P. Althaus, „ Die letzten Dinge ", 1933, afirmînd că „ semnele sfîrșitului" din Apocalipsă se referă la evenimente contemporane autorului, susține că lumea nu are să împlinească întîi un anumit plan și apoi să vină sfîrșitul. Această idee ar amorți în noi tensiunea așteptării și veghea, ar face din eshatologie o „ teorie ", în loc să fie o chestiune vitală. Ideea dominantă a Apocalipsei este că Domnul poate veni în orice clipă și, deci,să fim continuu gata, așa cum oricînd ne poate veni moartea personală (p. 265-268). Dar fără a exclude posibilitatea sfîrșitului în orice clipă, totuși, nu putem

Oarecum, pe pămînt se lasă latitudine stăpînului acestei lumi şi slujitorilor lui ca să facă tot răul de care sînt capabili, pentru ca osînda lor veşnică să fie deplin întemeiată. Tot în felul acesta se întemeiază deplin învrednicirea drepţilor de fericirea veşnică şi a necredincioşilor de chinurile fără de sfîrşit.

În libertatea ce se lasă celui rău pe pămînt se află şi cauza pentru care în acest eon biruinţa celor credincioşi nu e altceva decît o răbdare în suferinţă. Ca şi Hristos, Trupul lui mistic petrece în chenoză, în iubire, smerenie şi răbdare, fiind expus loviturilor şi persecuţiilor din partea celor răi.

Nu însă într-o chenoză în sensul protestant, după care nici nu s- ar putea constata dumnezeirea şi mărirea ei. Precum Iisus a fost cunoscut ca Dumnezeu de cei ce nu s-au făcut orbi cu voia, tot aşa poate fi cunoscută şi Biserica, cu sfinţenia, cu iubirea şi cu toate darurile ei supra-fireşti.

Biruinţa şi măreţia aderenţilor lui Hristos va străluci la sfîrşit în răbdarea morţii muceniceşti. Chiar în actele în care răul gîndeşte că îşi poate sărbători triumful, străluceşte biruinţa creştinismului.

Ideea unui sfîrşit al istoriei, provocat de progresul în rău al oamenilor, ar putea să pară neconformă cu măreţia lui Dumnezeu, care nu ar putea admite să vadă eşecul lumii create de El şi să I se impună lichidarea ei de către oameni. De fapt, Dumnezeu nu pune capăt actualei forme a lumii silit de această dezvoltare a lucrurilor. Abstragem de faptul că această dezvoltare se datorează în parte şi Lui, întrucît a pus pe Iisus Hristos ca „ piatra de poticnire " în mijlocul istoriei, ca faţă îndreptată continuu revendicator spre istorie în mersul ei.

deprecia creaţiunea şi istoria în aşa grad, încît să nu admitem că Dumnezeu urmăreşte prin ele un sens. Această atitudine poate conveni protestantismului, pentru care nu mai e în creaţiune şi istorie nici un sens pozitiv, deoarece chipul lui Dumnezeu în om s-a distrus de tot şi nu mai poate fi refăcut. Chiar dacă ar veni sfîrşitul acum, tot s-ar realiza planul lui Dumnezeu. Numai atît că noi ne putem înşela în aprecierile noastre asupra felului în care ar arăta forma îndeplinită a lumii.

Dar chiar dacă istoria ajunge la o astfel de fază, încît actul divin de oprire a ei apare întemeiat, Dumnezeu ar putea să nu producă acest act, ci să lase oamenii să se sfîşie între ei, iar după această generală sfîşiere să înceapă de la capăt istoria dezvoltării lor. Desigur, aceasta n-ar fi decît o repetiţie a cursului anterior al istoriei, neaducînd nimic nou ca realizare a spiritului.

Dumnezeu însă nu e Dumnezeu al monotoniei, al repetiţiei.

Forma actuală a lumii fiind temporală şi relativă, se pare că progresul spiritual nu poate fi decît limitat în cadrul ei, închis într-un anumit cerc. Cînd omenirea a ajuns ca întreg la marginile acestui cerc, respectiv şi-a retezat posibilităţile de-a mai progresa, forma actuală a lumii şi-a încheiat veleatul.

O condiţie a progresului în bine, care poate fi însă şi o pricină a ultimei trepte de egoism şi a dezordinii, este înmulţirea oamenilor. Prin chipul Fiului Său, care s-a făcut om şi s-a jertfit pentru oameni, Dumnezeu ne supune, prin acest fapt, în forma cea mai acută şi mai presantă, la proba iubirii de oameni. Prin înmulţirea oamenilor ne sileşte sau să creştem la suprema capacitate de iubire şi de jertfă, de înfrînare şi de răbdare, sau să cădem în suprema împietrire, nepăsare şi perpetuă ură. Cînd oamenii erau mai rari, nu erau atît de categoric provocaţi nici la decizia iubirii, a unei iubiri practice, nu teoretice, nici la a urii. Problema repartiţiei bunurilor era uşoară. Fiecare avea cu ce trăi şi unii se puteau bucura nestingherit de latifundiile lor. Din ce trece timpul, feţele semenilor se înghesuie tot mai mult în privirea noastră, silindu-ne atît la atitudini categorice de iubire sau de aversiune, cît şi la trebuinţa de a împărţi benevol sau silit bucata noastră de pîine cu ei.

Omul, indicat nouă ca suprema datorie de înomenirea Fiului lui Dumnezeu, devine, prin înmulţirea speciei umane, tot mai mult proba de foc prin care creştem în iubire sau ne prăbuşim în moartea spirituală. Numai dacă ne însuşim credinţa în Hristos şi poruncită de Hristos, care e una cu convingerea că prin semenul nostru ne întîmpină revendicarea lui Dumnezeu, ne putem ridica la înălţimea acestui examen şi putem creşte pe măsură ce cresc pretenţiile lui. Altfel, problema socială devine atît de grea pentru omenire încît

sucombă sub povara ei, dar sucombă înăbuşită de ura ce izbucneşte din ea însăşi ca dintr-un vulcan. De deciziunea radicală a omenirii pentru sau contra lui Hristos, ca supremă valorificare a feţei umane a semenului, atîrnă continuarea sau sfîrşitul existenţei ei. Deci, nu omenirea de la sine este acea care provoacă sfîrşitul lumii, ci răspunsul ei la examenul la care e chemată şi îndemnată prin Iisus Hristos şi care devine tot mai presant şi mai pretenţios.

Acest examen nu poate fi ocolit. La el trebuie să se răspundă, pozitiv sau negativ. Prin împiedicarea înmulţirii oamenilor nu se evită examenul, ci se dă un răspuns negativ. Orice mijloc de-a evita examenul sau de-a răspunde altfel decît pozitiv, adică prin dragoste, e considerat un răspuns negativ şi înseamnă totala cădere în moartea spirituală prin uciderea de fraţi, ca cel mai grozav păcat. Răspunsul pozitiv sau negativ la acest examen nu e un răspuns de un moment, ci este al întregii istorii. Chiar dacă răspunsul negativ ajunge de-abia la un moment al istoriei atît de general încît produce moartea spirituală totală a oamenilor, el a fost dat de întreaga istorie. Dacă oamenii au ajuns azi să considere lucru uşor împiedicarea înmulţirii sau alte păcate împotriva semenilor, o mare parte de vină o poartă toţi aceia dintre înaintaşi care prin teorii şi practici au produs această atmosferă de descompunere spirituală. Precum înaintaşii care au premers cu credinţa şi cu fapta lor semănătoarea de bine se vor împărtăşi la sfîrşit de tot ce-a realizat istoria în direcţia binelui, tot aşa înaintaşii care au semănat răul vor fi împovăraţi la sfîrşit de tot rodul condamnabil al istoriei. Din toate cele anterioare rezultă că istoria nu va sfîrşi prin forţa predestinaţiei, în rău. Apocalipsa nu prescrie ca voie inevitabilă a lui Dumnezeu sfîrşitul ei încruntat.

Dacă omenirea ar creşte în spirit pe măsura probei tot mai grele ce i-o impune înmulţirea sa, ar ajunge la o astfel de desăvîrşire încît trecerea în starea de uniune cerească cu Dumnezeu s-ar face mai uşor. Probabil că în acest caz cei copţi în rău ar fi mai puţini şi tonul timpului de sfîrşit al istoriei l-ar da progresul ei în bine.

Am arătat în această problemă un exemplu că temele istoriei sînt cele date ei de Revelaţiunea în Iisus Hristos. Fie că ia o atitudine pozitivă sau negativă faţă de ele, istoria e purtată de Dumnezeu pe

drumul care o sileşte să se frămînte exact cu temele implicate în Revelaţiune şi aceasta din motivul că Revelaţiunea a scos la vedere tocmai feţele cele mai esenţiale şi mai adînci ale realităţii. După două mii de ani de cînd Iisus Hristos a descoperit omenirii, ca cea mai valoroasă realitate, faţa semenului, istoria constată că cea mai mare temă a ei este cea a omului şi a mijloacelor de susţinere a lui în existenţă. Toate doctrinele şi formele noi de Stat reprezintă un efort titanic de- a rezolva pozitiv marile probleme ce le pune înmulţirea oamenilor şi susţinerea lor. Cu toate acestea, patimile exclusiviste şi exagerarea pretenţiilor materiale arătă că aceste doctrine nu sînt pe calea cea mai dreaptă. Iar persistarea într-o atitudine greşită, într-o problemă atît de mare, poate să aibă urmări atît de catastrofale, încît să facă imposibilă chiar continuarea liniştită a istoriei.

De la o anumită vreme, istoria de fapt, nu mai poate continua fără adoptarea generală a atitudinii ce rezultă din lumina Întrupării, pentru că temele ce derivă din ea i se pun atît de radical, încît nu le mai poate ocoli, ci trebuie să ia atitudine pro sau contra. De la o anumită vreme, sabia pe care a adus-o Hristos în lume începe să împartă omenirea în modul cel mai ireductibil şi aceasta nu pentru că s-ar pune numaidecît formal şi direct problema aderenţei sau a neaderenţei la Iisus Hristos, ci pentru că nu mai pot fi ocolite temele indicate în întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Am putea aminti în legătură cu tema de mai înainte o alta la care omenirea de azi a ajuns în faza în care trebuie să dea un răspuns. Este tema pe care Iisus Hristos ca Împărat-Miel, drept Conducător şi Domn ce-şi cîştigă autoritatea peste suflete şi dreptul de-a le conduce, prin jertfă şi iubire, a dat-o omenirii şi care abia azi i se impune cu toată forţa. Este tema organizării sociale, în care conducătorii să se remarce prin capacitatea deosebită de iubire şi de jertfă pentru cei conduşi. Timpul nostru n-a mai putut ocoli această temă. Conştiinţa umană s-a dezvoltat pe linia prevăzută de Revelaţiunea divină şi indicată de Iisus Hristos ca Împărat-Miel.

Dar, oricît este silită să îşi asume această temă şi să recunoască justeţea răspunsului creştin, prin faptul că vrea să-l imite, omenirea de azi pare că nu este, nici în această privinţă, în stare să

dea un răspuns creştin nefalsificat. Răspunsul ei este mai mult o schimonosire a răspunsului creştin. Şi fără un răspuns creştin autentic omenirea nu-şi mai poate găsi un echilibru de convieţuire şi organizare socială.

Dar,oricum ar fi starea la care ar ajunge omenirea îndeobşte la sfîrşitul istoriei, pe baza deciziunii sale în legătură cu temele ce i le pune Revelaţiunea şi realitatea, fapt e că atunci se va produce o intervenţie a lui Iisus Hristos, prin care „ diavolul va fi aruncat în iezerul cel de foc şi de pucioasă, unde este fiara şi proorocul cel mincinos şi vor fi chinuiţi ziua şi noaptea în vecii vecilor " (Apoc. 20, 10).

Voia satanică va fi scoasă adică din comunitatea omenească. Cei drepţi nu vor mai avea de suportat tot ceea ce pune la cale această voie.

Ei vor fi biruit, împreună cu Hristos, atît de total asupra puterii satanice, încît ea va fi deplin şi definitiv alungată de la ei şi închisă în iezerul de foc.

Această prăbuşire a puterii satanice va coincide cu revelarea deplină a dumnezeirii lui Iisus Hristos la a doua venire a Sa. Atunci El nu va mai veni ascuns întru smerenie şi răbdare omenească, ci întru arătarea neîndoielnică a puterii Sale dumnezeieşti. Timpul de decizie liberă pentru sau contra Lui a trecut. Prima dată venise ascuns în smerenie, pentru a nu sili prin măreţia constrîngătoare a dumnezeirii descoperite pe nimeni să-L admită. Dar după ce toţi se vor fi decis liber în istorie şi însăşi istoria în general - care prin aceasta devine sau inutilă sau imposibilă - pentru sau contra Lui, va veni descoperit şi arătarea Lui va fi izbitură de fulger pentru cei ce îşi vor da seama acum că n-au fost în adevăr[1].

Arătarea Lui va fi osînda lor şi încoronarea celor ce au crezut. Prăbuşirea celor necredincioşi va însemna însă şi prăbuşirea Satanei, care-şi va vedea tot curajul său şi al aderenţilor săi de-a mai lucra pentru ţinta lor, desfiinţat.

---

1 Nu intenţionăm să dezvoltăm în această carte pe larg toate problemele eshatologiei. Atingem unele din ele numai întrucît au legătură strînsă cu tema tratată.

Răul fără putinţa de-a mai lucra spre cucerirea altor victime, răul redus la el însuşi, include în el suprema nefericire. Insul rău,pînă mai e liber în mişcările lui, îşi alină sila şi scîrba internă prin iluzia că are de lucru, prin plăcerea de-a strica ce mai e bun, prin speranţa că va avea continuu de lucru şi va cîştiga o dominaţie asupra altora, poate asupra tuturor. Dar cînd această putinţă i se taie, iar învîrtoşarea în această stare e definitivă, nefericirea atinge grade pe care nici nu ni le putem închipui.

Pînă mai are putere, răul se mai îmbată pe sine însuşi cu o anumită mulţumire. Răul neputincios, definitiv neputincios, e suprema nefericire.

La întrebarea: cum biruieşte Iisus Hristos la sfîrşit răul, cum îl opreşte de-a mai activa şi-l încercuieşte? nu trebuie a se aştepta la răspunsul că printr-o expediţie mînioasă a Lui la capătul ultim al răbdării.

Răul e biruit prin arătarea lui Iisus în toată măreţia Lui dumnezeiască, după ce credincioşii în El au rezistat tuturor strădaniilor diavoleşti de-a se lăsa cîştigaţi şi după ce aderenţii Satanei şi-au tăiat toate posibilităţile de scuturare de legăturile cu stăpînul lor. Iar biruinţa înseamnă separarea definitivă a celor răi de cei buni, scoaterea celor răi din orice domeniu asupra căruia ar mai putea să-şi aplice planurile şi lucrările lor de cucerire.

Ei sînt scoşi din creaţiunea lui Dumnezeu. Faptul că Sf. Scriptură descrie locul veşnic al celor păcătoşi ca „ iezer de foc " (Apoc. 20, 10, 14, 15; II. Petru 2, 17), drept „ cuptorul cel de foc, unde va fi plîngerea şi scrîşnirea dinţilor " (Mt. 13, 43; 50), ca „întunericul cel mai din afară " (Mt. 22, 13), iar soarta fericită a celor drepţi o aduce în legătură cu un cer nou şi pămînt nou, născut după ce va arde lumea actuală, ne face să credem că cei osîndiţi vor fi scoşi din ansamblul creaţiunii, aruncaţi departe de ea, afară. Ei nu se vor putea bucura de nimic din ce este afară de golul din ei.

Toate relaţiile între ei şi marea ordine a creaţiunii se rup. Universul, într-o formă nouă, rămîne ca teren şi ca prilej de bucurie pentru cei drepţi.

Întunericul este stratul de opacitate ce se pune între cei păcătoşi şi tot ce există în afară de ei. Ei nu mai pot vedea nimic, iar vederea este prima condiţie de comunicare cu ceva[1].

Cei răi nu vor mai putea plănui nimic împotriva lui Dumnezeu. Ei vor arde veşnic în cuptorul de foc, fiind supuşi arderii fără sfîrşit a focului din ei, care nu e decît răul ce, neputîndu-se întinde spre lumea lui Dumnezeu, se chinuieşte fără sfîrşit pe sine însuşi. Osîndiţii vor plînge şi vor scrîşni din dinţi, nu din regret, căci ei nu mai au puterea de căinţă, ci, pe de o parte, de chinuirea pe care o suportă, pe de alta, de ciuda că nu mai pot face rău. E zvîrcolirea răului înlănţuit.

---

1 Louis Lavelle dezvoltă în cartea lui „ De l'Acte " stăruitor ideea că Universul e un dat de care nu luăm cunoştinţă decît dacă ni-l dăm şi noi prin gîndirea, prin simţirea, prin iubirea noastră. Prin activitatea noastră spirituală descoperim tot mai multe aspecte ale lui. Dar şi invers : prin lipsa noastră de dragoste faţă de el, prin lipsa voinţei pozitive faţă de realitate, Universul, deşi prezent în sine ca un dat de la Dumnezeu, dispare pentru noi treptat, se scufundă în nebuloză. Fiecare lucru - deşi existent în sine - trebuie să ni-l actualizăm personal ca să-l cunoaştem cu adevărat. Altfel, toate contururile se şterg. „ En ce sens nous pouvons dire que le donné, c'est nous qui nous le donnons et c'est pour cela qu'il s'évanouirait si nous cessions un seul moment de le soutenir par un acte qui le pose " (p. 295.) „ On peut se servir ici encore une fois de la comparaison du régard qui tient tout le réel devant lui de telle sorte que, pour peu qu'il fléchisse ou qu'il s'obscurcisse, le réel recule et se dissipe " (p. 304.) „ Le sensible à son tour présente d'autant plus de délicatesse et d'éclat que l'acte qui le saisit à lui même plus de force et plus de subtilité; mais il ne peut être que saisi par nous; et ni l'attention la plus aigue ne suffit à le produire ni le schématisme le plus savant des opérations mathématiques ne réussit à en tenir lieu. Il faut toujours qu'il soit pour nous un rencontre par laquelle l'acte même qui le cherche trouve sa récompense, et prouve en quelque sorte sa valeur ontologique " (p. 305.) Iadul ar putea fi deci radicalizarea acestei estompări în întuneric a întregului Univers pentru cei ce n-au avut dragoste de nimic în afară de ei, Universul există ca un mijloc de comuniune între om şi Dumnezeu şi între persoanele omeneşti. („ Et le monde sensible est précisément l'intermédiaire par lequel ils (les êtres) communiquent et ne cessent de se manifester les uns aux autres une présence intentionelle " p. 309). Pentru cei care nu mai caută comuniunea, Universul nu mai are nici un sens şi nici un rost. Fiecare se va bucura de lumina realităţii, de fericirea legăturii cu ea în măsura în care a căutat şi a realizat, ca stare pentru viaţa de dincolo, legătura cu Dumnezeu şi cu semenii. În limba românească Universul se numeşte lume, căci realitatea stă în lumină şi în vedere. Întunericul e una cu absenţa realităţii.

Astfel,nu drepţii sînt scoşi ca o excepţie din ansamblul creaţiunii lui Dumnezeu, ci cei ce s-au făcut uneltele Satanei.

Aceştia, prin firea răului din ei, pun distanţa egoismului între ei şi realitate. Comuniunea e apanajul binelui. Starea finală, de deplină închidere în izolarea lor proprie, în grozăvia singurătăţii totale şi iremediabile, nu este altceva decît starea de desăvîrşire a răului din ei.

Creaţiunea va fi salvată, astfel, într-o formă nouă, care nu va fi altceva decît starea ei de unire desăvîrşită cu Creatorul.

Cînd progresul drepţilor în capacitatea de comuniune cu Dumnezeu, cu semenii şi cu creaţiunea va fi ajuns, prin influenţa lui Iisus Hristos, la gradul maxim posibil în viaţa pămîntească, atunci Iisus se va arăta împreună cu toţi cei capabili de comuniune, desăvîrşind comuniunea tuturor din toate timpurile şi schimbînd chipul lumii actuale pe măsura acestei comuniuni desăvîrşite. Toată Biserica va învia pe planul noii lumi împreună cu Domnul[1]. Atunci Iisus va supune lumea mîntuită şi schimbată la faţă Tatălui, dar şi pe Sine însuşi împreună cu ea, ca să fie Dumnezeu totul întru toate. De atunci va începe ziua frăţiei depline între oameni şi a filiaţiunii desăvîrşite în raport cu Tatăl.

---

1 „ Dem Parallelismus mit der Auferstehung Jesu entspricht weiter die Auferstehung der Gemeinde als enthüllende Vollendung der Herrenkirche. Das Schicksal des Hauptes des σῶμα τῆς ἐκκλησίας ist das Schicksal der Gemeinde; darum umschliesst die Auferstehung nicht allein den Einzelnen, sondern zugleich das Kollektivum der Kirche. Ein verselbständigter Ewigkeitsindividualismus der die Auferstehung nur in Ichbeziehung sieht, hat in christlicher Eschatologie keinen Raum". „ Die Auferstehung des Kosmos ist die Vollendung der ursprünglichen Schöpfung Gottes zu einer neuen Schöpfungwirklichkeit ". W. Küneth, op. c. p. 254.

CUPRINSUL

Bun de tipar 30.XI.93. Coli de tipar 27
Apărut 1993

Imprimeria „Oltenia" Craiova
B-dul Mareşal Ion Antonescu 102
Cda 263/1993

„ ... E o carte de gîndire, de meditaţie creştină în sens larg. Dogmele sînt formule concise, cu obiect restrîns şi tocmai în conciziunea şi caracterul restrîns al cuprinsului lor e dată posibilitatea lor să rămînă o axă neschimbătoare în continua schimbare a vieţii, pe care s-o îndrume în linii generale fără să o stingherească în variabilitatea ei. Fără a avea pretenţia ca să fi scris o carte deplin satisfăcătoare despre Iisus Hristos, aş fi mulţumit dacă ea ar servi, pe de o parte, la întărirea convingerii despre dumnezeirea Lui şi la justificarea vieţii trăită în legătură cu El, pe de alta, ca un punct de plecare pentru întocmirea altor monografii cu acest subiect ... "

DUMITRU STĂNILOAE

I.S.B.N. 973 - 96109 - 0 - 0